4. Heft Fünfundzwanzigster Band

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie

Herausgeber: Prof. D. A. Schlatter, Tübingen
Prof. D. W. Lütgert, Halle a. S.

Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche

Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

von

D. Dr. Johannes Haußleiter
ord. Prof. der Theologie in Greifswald, Geh. Konsistorialrat

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich.

XXV. 1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie** und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit zum Beginn ihres 25. Bandes. 4 M. — 2. **Wendland**, Prof. D. Joh., **Die Stellung der Religion im Geistesleben.** Skizze einer Religionsphilosophie. 3,60 M. — 3. **Eichrodt**, Lic. Walter, **Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel.** Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie. 15 M. — **Haußleiter**, Prof. D. Dr. Johs., **Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche.** Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses. 12,40 M.

XXIV. 1./2. **Bonwetsch**, G. Nath., **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W. Hengstenberg. Zweite Folge. 4,80 M. — 3/4. **Hadorn**, D. W., **Die Abfassung der Thessalonicherbriefe** in der Zeit der dritten Missionsreise des Paulus. 4,80 M. 5./6. **Hänel**, Lic. J., **Der Schriftbegriff Jesu.** Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments. 12,50 M.

XXIII. 1./2. **Dalman**, Prof. D. Dr. D. Gustaf, **Orte und Wege Jesu.** Mit 11 Abbild. und 5 Plänen. 12 M. — 3./4. **Hering**, D. Herm., **Samuel Ernst Timotheus Stubenrauch und sein Neffe Friedrich Schleiermacher.** Eine Geburtstagsgabe. 4 M.
5. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Schleiermacher.** Rede zur Feier seines 150. Geburtstages gehalten an der Universität Breslau. 1,20 M.

XXII. 1. **Bonwetsch**, G. Nathanael, **Aus vierzig Jahren deutscher Kirchengeschichte.** Briefe an E. W. Hengstenberg. Erste Folge. 4,80 M. — 2. **Schaeder**, Prof. D. E., **Der Gott des Christentums und der Staat.** Rede zur Kaisergeburtstagsfeier 1918 in der Aula der Universität Kiel gehalten. 80 Pf. — 3. **Jirku**, Lic. Dr. A., Privatdoz. an der Univ. Kiel, **Die Hauptprobleme der Anfangsgeschichte Israels.** 2,50 M. — 4. **Steinbeck**, Prof. D. J., **Luther, die Kirche, und wir.** 3 M. — 5. **Stange**, Lic. theol. Erich, **Paulinische Reisepläne.** 2,50 M. — 6. **Lütgert**, Prof. D. Wilh., **Gesetz und Geist.** Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes. 3,60 M.

XXI. 1. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Religion und Vernunft.** Die religions-philosophische Hauptfrage der Gegenwart. 1,80 M. — 2. **Deißner**, Lic. Kurt, **Paulus und Seneca.** 1 M. 3. **Braun**, Lic. Wilhelm, **Der Krieg** im Lichte der idealistischen Philosophie vor hundert Jahren und ihrer Wirkung auf die Gegenwart. 3 M. — 4. **Hermann**, Lic. Rudolf, **Der Begriff der religiös-sittlichen Anlage in der Apologetik Kählers.** 60 Pf. — 5. **Lang**, Prof. D. August, **Bekenntnis und Katechismus** in der englischen Kirche unter Heinrich VIII. 2,80 M. — 6. **König**, Prof. D. Dr. Ed., **Kanon und Apokryphen.** Eine geschichtl. Darstellung. 1,40 M. — 7. **Schlatter**, Prof. D. A., **Luthers Deutung des Römerbriefs.** Ein Beitrag zur 4. Säkularfeier der Reformation. 2,40 M. — 8. **Cremer**, † Prof. D. H., **Schriftgedanken.** Aphorismen und Skizzen. Hrsg. von Pfr. D. Ernst Cremer. 1,60 M.

XX. 1. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Streiflichter zum Entwurf einer theozentrischen Theologie.** 1,50 M. — 2. **Dunkmann**, Prof. D. Karl, **Die theologische Prinzipienlehre Schleiermachers** nach der Kurzen Darstellung u. ihre Begründung durch die Ethik. 3,60 M.
3. **Mandel**, Prof. D., **Das Gotteserlebnis der Reformation.** Eine apologetische Rede in erweiterter Form. 1,20 M. — 4. **Feine**, Prof. D. P., **Die Abfassung des Philipperbriefes in Ephesus** mit einer Anlage über Röm. 16, 3—20. 3,20 M. — 5. **Nägelsbach**, Ob.-Kons.-Rat Friedr., **Der Schlüssel zum Verständnis der Bergpredigt.** Eine exegetische Untersuchung. 1,20 M. — 6. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die beiden Schwerter** Luk. 22, 35—38. Ein Stück aus der besonderen Quelle des Lukas. 1,60 M.

XIX. 1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Recht und Schuld** in der Geschichte. Rede vor der Universität Tübingen am 27. Jan. 1915, am Geburtstage des Kaisers. 60 Pf. — 2. **Dunkmann**, D. K. **Die Nachwirkungen der theologischen Prinzipienlehre Schleiermachers.** 4 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Märtyrer in den Anfängen der Kirche.** 2 M.
4./5. **Cremer**, D. Ernst, **Das vollkommene gegenwärtige Heil in Christo.** Eine Untersuchung zum Dogma der Gemeinschaftsbewegung. 2 M. — 6. **Kögel**, Prof. D. Julius, **Der Zweck der Gleichnisse Jesu** im Rahmen seiner Verkündigung. 2,40 M.

XVIII. 1. **Hadorn**, D. W., **Zukunft und Hoffnung.** Grundzüge einer Lehre von der christlichen Hoffnung. 3 M. — 2. **Schlatter**, D. A., **Die korinthische Theologie.** 2,40 M.
3./4. **Richter**, G., **Erläuterungen zu dunkeln Stellen in den Kleinen Propheten.** 5 M.
5. **Zänker**, Lic. O., **Grundlinien der Theologie Martin Kählers.** 2 M.
6. **Kögel**, D. J., **Zum Gleichnis vom ungerechten Haushalter.** 80 Pf.

XVII. 1. **Lütgert**, Prof. D. W., **Martin Kähler.** Gedächtnisrede. 60 Pf.
2. **Lütgert**, Prof. D. W., **Der Römerbrief als historisches Problem.** 2 M.
3./4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die hebräischen Namen bei Josephus.** 3,60 M.
5. **Schwaab**, Dr. Emil, **Historische Einführung in das Achtzehngebet.** 3,60 M.
6. **Werdermann**, Lic. H., **Die Irrlehrer des Judas- und zweiten Petrusbriefes.** 3 M.

XVI. 1. **Tillich**, Lic. theol. Dr. P., **Mystik und Schuldbewußtsein** in Schellings philosophischer Entwicklung. 2,40 M. — 2. **Richter**, Pfr. G., **Der ezechielische Tempel.** Eine exeget. Studie über Ezechiel 40 ff. 1,80 M. — 3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Briefe über das christliche Dogma.** 1,50 M. — 4. **Ulrich**, Lic. J., **Die Vorherbestimmungslehre im Islam u. Christentum.** Eine religionsgeschichtliche Parallele. 3 M. — 5. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Gemeinde** in der apostolischen Zeit und im Missionsgebiet. **Das Wunder in der Synagoge.** 1,50 M. — 6. **Schlatter**, Prof. D. A., **Das Alte Testament** in der johanneischen Apokalypse. 3 M.

Zu den angegebenen Preisen treten Teuerungszuschläge.

Beiträge
zur
Förderung christlicher Theologie

Herausgegeben von

D. A. Schlatter und **D. W. Lütgert**
Prof. in Tübingen — Prof. in Halle a. S.

25. Band.

4. Heft:

Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis in der alten Kirche

Von D. Dr. **Johannes Haußleiter**, ord. Prof. der Theologie in Greifswald

Gütersloh
Druck und Verlag von C. Bertelsmann
1920

Trinitarischer Glaube und Christusbekenntnis

in der alten Kirche

Neue Untersuchungen zur Geschichte des Apostolischen Glaubensbekenntnisses

von

D. Dr. Johannes Haußleiter

ord. Prof. der Theologie in Greifswald, Geh. Konsistorialrat

Gütersloh

Druck und Verlag von C. Bertelsmann

1920

Vorwort.

Die vorliegenden Untersuchungen verdanken ihre Anregung den neuen Aufschlüssen, welche M. Peitz S. J. (Stella Matutina in Feldkirch, Vorarlberg) über den Liber Diurnus, das Vorlagenbuch der mittelalterlichen Papstkanzlei, veröffentlicht hat. Das scheint ein sehr entlegener Ausgangspunkt zu sein; wer aber die beiden ersten Paragraphen durcharbeitet, wird sich von dem reichen Ertrag der Untersuchung überzeugen. Der Schwerpunkt der Abhandlung liegt indes in den Feststellungen der drei nächsten Paragraphen: Ursprung und weite Verbreitung der getrennten Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses in der alten Kirche; die erstmalige, eigenartige Vereinigung der getrennten Bekenntnisteile bei Irenäus; die feste Formulierung des altrömischen Symbols unter dem römischen Bischof Zephyrin.

Es war der Fehler der bisherigen Forschung, daß man immer wieder den Versuch machte, die ganze Fülle der Taufsymbole der alten Kirche insgesamt von *einer* Urformel abzuleiten. Der Versuch scheitert an dem wirklichen Tatbestand. Es sind zwei Typen zu unterscheiden: der ältere, anfangs auch in Rom herrschende Typus ist gekennzeichnet durch die getrennte Stellung eines ganz kurzen, aus dem Taufbefehl hervorgegangenen trinitarischen Bekenntnisses und einer ausführlicheren, dem Christuskerygma entstammten Bekenntnisformel, die die Grundlage des zweiten Artikels des Apostolikums bilden sollte; der jüngere Typus ist aus dem älteren hervorgegangen, indem das ausführliche Christusbekenntnis in das trinitarische Schema

eingefügt worden ist. So ist das altrömische Symbol mit seinen Tochterformen, ferner das Nicäno-Konstantinopolitanische Symbol, der textus receptus des Apostolikums usw. entstanden. Aber der ältere Typus hat nicht aufgehört, sich immer wieder geltend zu machen und sich neu zu gestalten. Er wirkt nach im Aufbau des Athanasianischen Symbols und einer großen Reihe morgenländischer Taufbekenntnisse und Privatsymbole.

Man kann sich leicht davon überzeugen, wenn man Ludwig Hahns reichhaltige Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche (3. Auflage 1897) unter diesem Gesichtspunkt durchmustert und dabei ständig das mit ungemeiner Gründlichkeit gearbeitete große Werk von Kattenbusch über das Apostolische Symbol vergleicht, das außer zahlreichen Berichtigungen eine Reihe von Formeln bringt, die bei Hahn fehlen.

Wenn meine Ausführungen, die ich einer unbefangenen Nachprüfung übergebe, das Richtige getroffen haben, so ist die endgültige Formulierung des altrömischen Symbols mitten im lebendigen Fluß dogmengeschichtlicher Bewegungen und Entscheidungen erfolgt. Das geschichtliche Verständnis des altehrwürdigen Bekenntnisses dürfte mit dieser Erkenntnis eine wesentliche Bereicherung erfahren haben.

Am 15. Mai 1920.

Der Verfasser.

Inhalt.

Verzeichnis von Abkürzungen.

Hahn = Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, herausgegeben von Dr. August Hahn. Dritte Auflage von Dr. G. Ludwig Hahn. Breslau 1897.

HRE. = Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. In dritter Auflage herausgegeben von D. Albert Hauck. 24 Bände. Leipzig 1896—1913.

Kattenbusch I und II = Das Apostolische Symbol. Seine Entstehung, sein geschichtlicher Sinn, seine ursprüngliche Stellung im Kultus und in der Theologie der Kirche. Von D. Ferdinand Kattenbusch. Erster Band, Leipzig 1894; zweiter Band 1897—1900.

LD. = Liber Diurnus Romanorum, ex unico codice Vaticano denuo edidit Th. E. Sickel. Vindobonae 1889.

N. = Das Nicäno-Konstantinopolitanische Symbol. (Hahn S. 162—166.)

R. = Das altrömische Symbol. (Hahn S. 22—25.)

T. = Textus receptus des römischen Symbols. (Hahn S. 29—31.)

TU. = Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. Herausgegeben von Oskar v. Gebhardt und Adolf Harnack.

§ 1.

Der Ausgangspunkt

(Liber Diurnus, das päpstliche Kanzleibuch).

In der katholischen Monatsschrift für das Geistesleben der Gegenwart „Stimmen der Zeit" sind im Jahre 1918 von Wilh. M. Peitz S. J. zwei kurze Aufsätze veröffentlicht worden, die eine zu wenig beachtete Quelle für die Symbolforschung in völlig neuem Licht erscheinen lassen und jetzt schon Ergebnisse andeuten, deren Wichtigkeit die größte Beachtung und sorgfältige Nachprüfung erfordert. Der erste Aufsatz im Februarheft 1918, S. 486—496 (11 Seiten!) trägt den Titel: „Neue Aufschlüsse über den Liber Diurnus, das Vorlagenbuch der mittelalterlicher Papstkanzlei", der zweite im Märzheft S. 553—566 (14 Seiten!): „Das Glaubensbekenntnis der Apostel". Weitere Ausführungen in den „Sitzungsberichten der Kaiserlichen Akademie zu Wien" (Philos.-Hist. Klasse, Sitzungsberichte, 185. Band, 4. Abhandlung, Wien 1918) sind betitelt: „Liber Diurnus, Beiträge zur Kenntnis der ältesten päpstlichen Kanzlei vor Gregor dem Großen. I. Überlieferung des Kanzleibuches und sein vorgregorianischer Ursprung" (S. I—X und 1—144). Der bisherigen Auffassung, daß die Sammlung von Briefen in dem Gregorregister Quelle des Kanzleibuches sei, wird hier die These gegenübergestellt, daß der Liber Diurnus in der Kanzlei Gregors benutzt und ergänzt worden sei, und dieser Satz wird in methodisch einwandfreier Weise mit großer Sachkenntnis und ungewöhnlichem Scharfsinn bewiesen. Peitz kündigt weitere Untersuchungen über einzelne Formelgruppen an:

Pallienformeln, Kirchweihformeln, Berufungsformeln, Papstwahlformeln, Bekenntnisformeln u. s. f. Er ist überzeugt, daß „der Liber Diurnus den Schlüssel zum Verständnis der älteren Papsturkunden bildet, und daß wir in ihm einen der wertvollsten Überreste altchristlicher Überlieferung besitzen" (S. IV).

I.

Daß die mittelalterlichen Kanzleien mit „Formelbüchern" gearbeitet haben, ist eine längst gewonnene Erkenntnis (vgl. Ludwig Rockinger, Über Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrhundert als rechtsgeschichtliche Quellen. München 1855). Aber schon das erste Jahrtausend unsrer Zeitrechnung hat uns ein solches Formelbuch aus der Papstkanzlei überliefert. Durch einen Kirchenrechtsforscher des 11. Jahrhunderts, den Kardinal Deusdedit, Verfasser einer Kanonessammlung — Ausgabe von Wolf-Glanvell 1905), erfahren wir, wie man das Büchlein zu seiner Zeit nannte, und unter diesem Namen — Liber Diurnus, d. h. täglich gebrauchtes Handbuch (= LD.) — ist es der heutigen Forschung bekannt.[1])

Das Buch ist durch drei Druckausgaben zugänglich geworden. Die erste Ausgabe besorgte im Jahre 1680 der Jesuit Garnier zu Paris, indem er den Text einer Pariser Handschrift, des im Jesuitenkolleg Louis-Le-Grand aufbewahrten Codex Claromontanus, herausgab. Er hielt das Kanzleibuch für ein

---

[1]) In der mir zugänglichen Ausgabe der Kanonessammlung des Deusdedit von Pio Martinucci (Venetiis 1869) begegnet die Quellenangabe Ex libro Romanorum Pontificum qui dicitur diurnus zuerst bei dem Stück II, 92 (S. 209), das ein Rundschreiben des römischen Klerus an die Bischöfe über den Tod des Papstes und die Wahl seines Nachfolgers enthält. Das nächste Stück II, 93 (S. 210—212): Ex libro eodem. Professio futuri Pontificis, antequam consecretur ist inhaltlich identisch mit der Formel 83 der nachher zu besprechenden Sickelschen Ausgabe des Liber diurnus (S. 90—93). Der Vergleich im einzelnen zeigt, wie diese Formeln beständig im Fluß waren, und wie sich um einen feststehenden Kern eine wechselnde Hülle herumlegte.

einheitliches Werk, dessen Entstehung er wegen der in ihm berührten Zeitereignisse auf 682 bis 732 ansetzte. Die in die Patrologie von Migne (patres latini, Bd. 105. 1864) übergegangene Ausgabe ist mangelhaft. Garnier änderte die Reihenfolge der Formulare, indem er sie in sieben Kapitel einteilte (Kap. I: Indiculum scribendae epistolae, Kap. II: de ordinatione summi pontificis usw.), erlaubte sich aber dabei auch Eingriffe in den Text.

Die erste Ausgabe mit kritisch brauchbarem Text lieferte im Jahre 1869 der Pariser Archivinspektor Eugène de Rozière. Er konnte sich auf die Vergleichung eines Textes stützen, den eine zweite Handschrift darbot, die aus der Bibliothek der Cisterzienser von S. Croce in Gerusalemme ins Vatikanische Geheimarchiv gewandert war. Aber auch Rozière kam über die mit veralteten Methoden gewonnenen Ergebnisse nicht hinaus. Auch für ihn war der LD. ein einheitliches Werk, das dem 8. Jahrhundert entstammte und zum großen Teil mit Benützung der überlieferten Schriften Gregors I. hergestellt worden sein sollte.

Die Ausgabe, die Th. v. Sickel (Wien 1889) veranstaltete, und die Untersuchungen, die er im 117. Band der Sitzungsberichte der Wiener Akademie (philos.-hist. Klasse) — Wien 1889 — veröffentlichte, haben einer neuen Auffassung Bahn gebrochen. Die Ausgabe gibt genau den Text der Vatikanischen Handschrift wieder als der einzigen Handschrift, die zur Verfügung stand, da die Vorlage Garniers, der Claromontanus, verloren gegangen ist und man von einem andern Exemplar in der Ambrosianischen Bibliothek zu Mailand — der bereits 1894 fertiggestellte Abdruck ist leider bis heute noch nicht erschienen — noch keine Ahnung hatte. Sickels Untersuchungen zerstörten die Vorstellung, als sei LD. ein einheitliches Werk. Das Buch bestand vielmehr ursprünglich nur aus dem ersten

Teil seines überlieferten Bestandes, gut der Hälfte seiner Formulare (63 von 99). Näher kam Sickel zu dem Ergebnis, daß diese erste Sammlung bald nach dem Pontifikate Gregors I. (590—604) angelegt worden sei und sich zum größten Teil auf die Schreiben dieses Papstes, des „letzten Lateiners" gestützt habe; um 625 sei sie in der päpstlichen Kanzlei eingeführt. Je nach dem auftauchenden Bedürfnisse hätten sich dann weitere Formulare angeschlossen. Etwa um 700 sei die ursprüngliche Sammlung um weitere 17 Formulare vermehrt worden, bis dann gegen Ende des 8. Jahrhunderts (nach 795) — in der Zeit, der die Vatikanische Handschrift ihre Entstehung verdankt — ein dritter großer Zuwachs erfolgte.

Die von Peitz vorgenommene Nachprüfung der Aufstellungen Sickels hat nun zu ganz überraschenden Ergebnissen geführt. Es stellt sich mit voller Sicherheit heraus, daß zunächst der erste Teil des Werkes, wie ihn Sickel abgegrenzt hatte, bereits längst vor Gregors des Großen Zeit in der päpstlichen Kanzlei bekannt war und als ständig verwertetes Handbuch in allvertrautem Gebrauche stand. „Die gregorianische Kanzlei verwendet die verschiedenen Formulare in der ungezwungensten und freiesten Weise. Bald ändert sie nur kleinere Bestimmungen, läßt einzelne Formelteile fort, schiebt andere ein, bald benutzt sie nur einen Teil eines Formulars und fügt ihn einem für den gegebenen Fall eigens aufgesetzten Entwurfe an, bald verzeichnet sie nur die Adresse und die notwendigsten Anfangsworte und verweist im übrigen auf die hergebrachte Formel, bald verbindet sie Teile verschiedener Formulare zu einem neuen Schreiben, bald verwertet sie nur in größerem oder geringerem Umfange den Wortschatz eines oder mehrerer Formulare bei Anfertigung einer im übrigen frei entworfenen Urkunde. Überall ist der LD. das Gegebene, Frühere, das Buch ist ganz unzweifelhaft die Quelle für eine große Zahl

der von Gregor dem Großen überlieferten Schreiben" (Februarheft S. 491 f.).

Aber nicht nur bis ins 6. Jahrhundert, bis vor die Zeit Gregors I. bringt uns das Formelbuch. Die Untersuchung namentlich der uns besonders interessierenden Gruppe der Bekenntnisformeln, die an verschiedenen Stellen des LD. sich verstreut finden, ergibt, daß eine Anzahl der Formulare sogar in die vorkonstantinische Zeit zurückreicht. Es hat bereits vor der Mitte des 3. Jahrhunderts eine Papstkanzlei bestanden, die mit dem ursprünglichen, im Laufe der Jahrhunderte teilweise umgestalteten Kanzleibuch arbeitete. Ja, Peitz ist überzeugt, daß die Anfänge der päpstlichen Kanzlei, die sich im Anschluß an die altrömische Kaiserkanzlei entwickelte, von der sie auch den Papyrus als eigentlichen Beschreibstoff übernahm, sogar bis in die Mitte des 2. Jahrhunderts zurückverlegt werden können, und daß von da ein helles Licht auf eine der Kernfragen der altchristlichen Theologie, die Geschichte des apostolischen Glaubensbekenntnisses, fällt.

Wir wenden uns den Bekenntnisformeln des LD. zu, machen aber zuvor noch auf einen von Peitz nicht erwähnten Umstand aufmerksam. Geht das Kanzleibuch in dem Kern seiner Grundstücke wirklich bis in das 2. Jahrhundert zurück, so muß sich noch feststellen lassen, daß diese ältesten Bestandteile Übersetzungen aus dem Griechischen sind. Denn in der römischen Gemeinde war ursprünglich das Griechische die Kirchensprache und ist es noch lange über das erste Jahrhundert hinaus geblieben. Noch Tertullian erwähnt in seiner Schrift de spectaculis c. 25 (in den letzten Jahren des 2. Jahrhunderts) den Brauch der römischen Gemeinde, in der Doxologie sich der griechischen Worte *εἰς αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος* zu bedienen (vgl. C. P. Caspari, Ungedruckte . . . Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. III. Christiania 1875. S. 457 f.).

II.

Die Bekenntnisformeln, die für unsre Untersuchung in Betracht kommen, sind die Formeln 73, 83, 84 und 85.[1]) Die Formel 73 hat die Überschrift: Promissio fidei episcopi, Glaubensversprechen eines Bischofs; sie dürfte für italische Bischöfe als Vorlage gedient haben, die vom Papst ihre Weihe erhalten sollten. Die drei Formeln 83—85 stehen unter der gemeinsamen Überschrift: Indiculum pontificis; es sind Formulare zum Gebrauch bei den ersten Handlungen des neugewählten Papstes. Formel 83 (sie wird von Peitz in den bisher veröffentlichten Mitteilungen nicht näher besprochen) bringt das Glaubensversprechen des Papstes, Formel 84 ist das Rundschreiben des neuerwählten und geweihten Papstes an alle Mitbrüder im Hirtenamt und an die gesamte Kirche, Formel 85 die Vorlage für eine wohl im Namen des konsekrierten Papstes zu verlesende Ansprache an die versammelten Gläubigen Roms.

Ich gehe von der Besprechung der Formel 83 aus und lege den Text der Sickelschen Ausgabe zugrunde. Die Zeit, in der die Formel ihre jetzige Fassung erhalten hat, ergibt sich aus der Erwähnung des 6. allgemeinen Konzils zu Konstantinopel, das unter dem Vorsitz des Kaisers Constantinus Pogonatus (gest. im Sept. 685) am 7. Nov. 680 eröffnet und am 16. Sept. 681 geschlossen wurde. Der Papst gibt in der Formel folgendes Versprechen ab: „Sancta quoque universalia concilia, Nicaenum (325), Constantinopolitanum (381), Ephesinum primum (431), Chalcedonense (451) et secundum Constantinopolitanum, quod Justiniani piae memoriae principis temporibus celebratum est (553), usque ad unum

[1]) In seinen umfassenden Untersuchungen über „das apostolische Symbol“ hat Kattenbusch die drei Formeln Nr. 73, 84 und 85 einer kurzen Besprechung unterzogen (II, S. 810 f.). Die Fragestellung geht über die von Th. Sickel vertretene Auffassung des LD. nicht hinaus.

apicem immutilata servare; et una cum eis pari honore et veneratione sanctum sextum concilium, quod nuper sub Constantino piae memoriae principe et Agathone apostolico praedecessore meo (678—681) convenit, medullitus et plenius conservare, quaeque vero praedicaverunt, praedicare, quaeque condemnaverunt, ore et corde condemnare . . . (profiteor)" — vgl. Sickel S. 91 f.

Es leuchtet ein, daß die Fassung dieses Versprechens sich jeweilig dem Fortschritt der Konzilsbestimmungen angeschlossen hat. Sie lautete am Ende des vierten Jahrhunderts anders als am Ende des sechsten oder am Ende des siebenten Jahrhunderts, wohin der vorliegende Wortlaut (etwa unter Papst Konon 686—687) weist. Ganz deutlich ist der Einschnitt zwischen den Synoden von Konstantinopel im Jahre 553 und 680/681; der Papst verspricht, „zugleich mit den früheren Synoden mit gleicher Ehre und Verehrung das heilige sechste Konzil zu bewahren". Man kann die Vermutung aussprechen, daß später auch die Erwähnung des 7. allgemeinen Konzils zu Nicäa (787) und des 8. zu Konstantinopel (869) Eingang in den Liber diurnus gefunden haben wird. Die Vermutung wird bestätigt, wenn man in dem in das Corpus iuris canonici übergegangenen Decretum Gratiani den Abschnitt aufschlägt, der davon handelt, daß durch die Autorität des römischen Bischofs acht heilige Konzilien festgestellt werden (pars prima, c. 8 Distinctio XVI). Der Abschnitt hat die Überschrift: Item ex diurno libro professio Romani Pontificis und beginnt mit den Worten: Sancta octo universalia concilia (sie werden nun im einzelnen aufgezählt) . . . usque ad unum apicem immutilata servare et pari honore et veneratione digna habere . . . profiteor (vgl. Corpus Juris Canonici, herausgegeben von Ämilius Friedberg. I. 1879. Sp. 45).

Indes — die Symbolbildung hat nicht erst mit dem Bekenntnis der Synode von Nicäa eingesetzt. Es geht diesem Bekenntnis das sogenannte apostolische Symbol voraus, dessen kürzere altrömische Form (= R.) später durch den uns jetzt geläufigen textus receptus (= T.) ersetzt worden ist. Wenn man bedenkt, welchen Wert Leo der Große in seiner berühmten Epistola dogmatica an Flavian, Bischof von Konstantinopel, vom Jahre 449 auf dies gemeinsame Bekenntnis, communem et indiscretam confessionem, quam fidelium universitas profitetur — es folgen dann die Anfangsworte des altrömischen Symbols (Hahn S. 322) — gelegt hat, so darf man in dem alten Formalbuch der Päpste bei der promissio fidei pontificis einen klaren und deutlichen Hinweis auf das Apostolikum erwarten. Der Hinweis ist da, aber freilich in einer ganz anderen Form, als man denken sollte.

Der Aufzählung der allgemeinen Konzilien gehen folgende Sätze voraus:

„t a m d e s a n c t a e e t i n d i v i d u a e t r i n i t a t i s m y s t e r i o q u a e u n u s e s t d e u s, q u a m q u e d e d i s p e n s a t i o n e, q u a e s e c u n d u m c a r n e m f a c t a e s t, u n i g e n i t i f i l i i d e i, d o m i n i n o s t r i J e s u C h r i s t i, et de ceteris ecclesiae dei dogmatibus, sicut universalibus conciliis et constitutis apostolicorum pontificum probatissimorumque doctorum ecclesiae scriptis sunt commendata . . . conservare; sancta quoque universalia concilia, Nicaenum, Constantinopolitanum etc., conservare (Sickel S. 91).

Hier steht an der Spitze der Hinweis auf ein d o p p e l t e s „Dogma": das Geheimnis der heiligen und unteilbaren Trinität, die e i n Gott ist, und die im Fleische geschehene Offenbarung des eingebornen Sohnes Gottes, unsres Herrn Jesu Christi. Mit diesen zwei Stücken werden dann die übrigen „Dogmata" der Kirche Gottes verbunden, sowie sie durch die allgemeinen

Konzilien, die Festsetzungen der apostolischen Pontifices und die Schriften der bewährtesten Lehrer der Kirche empfohlen worden sind. Die besondere Heraushebung der zwei Stücke an der Spitze des Satzes und gerade in dieser Form ist von der allergrößten Bedeutung. Sie weisen auf Glaubenssätze hin, die schon vor den erst nachher erwähnten allgemeinen Konzilien, also auch schon vor dem Konzil von Nicäa, in der Christenheit feststanden. Sie decken sich inhaltlich mit dem, was das Apostolikum bekennt; aber sie setzen offenbar eine andere Formulierung des christlichen Glaubens voraus: ein kurzes Bekenntnis zu dem dreieinigen und doch einen Gott und zu dem Geheimnis der Fleischwerdung des eingebornen Sohnes Gottes, unsres Herrn Jesu Christi. Die Zweiteilung ist ganz dieselbe, wie sie noch in dem jüngsten der altkirchlichen Symbole, in dem sogenannten Athanasianischen Symbolum erscheint. Das Thema dieses Bekenntnisses bilden die zwei Sätze: Fides catholica haec est, ut unum deum in trinitate et trinitatem in unitate veneremur . . . Sed necessarium est ad aeternam salutem, ut (qui vult salvus esse) incarnationem quoque domini nostri Jesu Christi fideliter credat. Est ergo fides recta, ut credamus et confiteamur, quia dominus noster Jesus, dei filius, deus pariter et homo est usw. Auch dieses christologische Bekenntnis verläuft zuerst in Formulierungen der theologischen Schulsprache, von denen sich dann der Lapidarstil der das Heilswerk beschreibenden Sätze: qui passus est pro salute nostra, descendit ad inferos, tertia die resurrexit a mortuis, ascendit in caelos, sedet ad dexteram patris, inde venturus iudicare vivos et mortuos mit ihrer auf einen andern, älteren Ursprung hinweisenden Einfachheit bemerkenswert abhebt (Hahn S. 176 f.). Mit der theologischen Sprache des Athanasianums verglichen — wie altertümlich klingen die beiden kurzen Sätze in der Formel 83! Sieht man von dem

Beiwort individuae bei trinitatis ab — ein Ausdruck, der erst in dem Glaubensbekenntnis des Bischofs Victricius von Rotomagum (Rouen) um 400 und dann öfters bei Fulgentius Ferrandus, auch bei Vigilius von Thapsus begegnet (Kattenbusch I, S. 175, Anm. 2) —, wird das hohe Alter der Sätze durch den unverkennbaren Anschluß an eine griechische Vorlage bestätigt. Außer mysterium = *τὸ μυστήριον* und unigenitus als Übersetzung des johanneischen Gebrauchs des Wortes *μονογενής* kommt vor allem das Wort dispensatio in Betracht, das eine alte, aber ungenügende Übersetzung des griechischen Wortes *οἰκονομία* ist. Waren die Anfänge des päpstlichen Kanzleibuches in griechischer Sprache geschrieben, so mochten in ihm die Worte gestanden haben: *περί τε τοῦ μυστηρίου τῆς ἁγίας τριάδος,*[1]) *ἥ εἷς ἐστι θεός, καὶ περὶ τῆς οἰκονομίας τῆς κατὰ σάρκα γενομένης τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*

Das Wort *οἰκονομία* (Haushalt, Verwaltung des Vermögens Luk. 16, 2) ist von Paulus auf die weltgeschichtliche Haushaltung Gottes, seinen nach zuvor bestimmtem Ratschluß sich vollziehenden Heilsplan bezogen worden (Ephes. 1, 10; 3, 2. 9; Kol. 1, 25; 1. Tim. 1, 4). Der Name, der zuerst mehr auf einen gedanklichen und geheimnisvollen Hintergrund hindeutete, ist dann von den griechischen Kirchenschriftstellern, die sich des Wortes mit großer Vorliebe bedienen, immer bestimmter von dem Konkretum der Erscheinung gebraucht worden, um zuletzt ganz an dem Irdischen und Menschlichen der Person Christi

---

[1]) Den Ausdruck *τριάς* gebraucht schon im 2. Jahrhundert der Bischof Theophilus von Antiochien ad Autolycum II, 15 (Otto, Corpus apol. christ. saec. sec., Bd. VIII, 1861, S. 102): *αἱ τρεῖς ἡμέραι πρὸ τῶν φωστήρων γεγονυῖαι τύποι εἰσὶν τῆς τριάδος, τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας αὐτοῦ.* Vgl. Th. Zahn, Forschungen zur Geschichte des neutest. Kanons und der altkirchlichen Literatur, II (1883), S. 143, Anm. 1 und III (1884), S. 232.

haften zu bleiben (vgl. die eingehende Untersuchung des Heidelberger Professors Wilh. Gaß „Das patristische Wort *οἰκονομία*" in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie. 17. Jahrgang 1874. S. 465—504). Theodoret von Cyrus konnte das Wort geradezu im Sinn von „Menschwerdung" verwenden und den Satz schreiben: *τὴν ἐνανθρώπησιν τοῦ θεοῦ λόγου καλοῦμεν οἰκονομίαν* (Dialogus II. c. 9 — ums Jahr 447 —, vgl. Migne, patres Graeci, tom. 83. 1864. Sp. 129 C). Aber diese fortgeschrittene Bedeutung zeigt das Wort in der von uns gebildeten Rückübersetzung noch nicht; um dem Begriff die engere Beziehung auf die Menschwerdung zu geben, tritt zu *περὶ τῆς οἰκονομίας* der Zusatz: *τῆς κατὰ σάρκα γενομένης* hinzu. Wir haben es hier mit einer Vorstufe der späteren Entwicklung zu tun, wie sie ähnlich bei Ignatius oder in dem Dialog Justins des Märtyrers zutage tritt. Wenn Ignatius ad Ephes. c. 18 schreibt: *ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου*, so heißt hier „Ökonomie" noch nicht so viel als die Menschwerdung als solche, sondern bezeichnet das Offenbarungsprinzip, das sich dem höchsten Ratschluß gemäß durch Geburt und Tod Christi vollziehen sollte. So verwendet auch Justin den Terminus zur Bezeichnung des Heilswerkes selber, das in Geburt und Leiden Christi seine wichtigsten ökonomischen Vehikel hatte (dial. cum Tryphone c. 103, in Ottos Ausgabe 1877. S. 368; vgl. dort die Nachweise in der Anmerkung 12). Unter Berücksichtigung von Irenaeus adv. haer. I, 10 (vgl. unten § 4. I.) stellt Gaß den Satz auf, daß der zweite Artikel des Apostolikums nach dem Gesichtspunkte der Ökonomie ausgebildet wurde, weil er gerade diejenigen Bestandteile in sich aufnahm, die der kirchliche Glaube als konstituierend für die heilvolle Wirkung der Sendung Christi betrachtete (S. 484). Wie der altlateinische Text des Irenäus das griechische Wort

mit dispensatio wiedergibt, so bediente sich Tertullian häufig des gleichen lateinischen Wortes im Sinne von *οἰκονομία*; es ist in der lateinischen Kirchensprache herrschend geblieben (vgl. die Zusammenstellung im Thesaurus linguae latinae, vol. 5, fasc. 6. 1915. col. 1398, Z. 66 ff.: angustiore et quasi technico sensu apud Eccl. de divina dispositione, providentia, consilio, ratione plerumque ad hominum redemptionem salutemque spectante, i. q. ordo dei, *οἰκονομία*).[1]

Wir sind durch die Untersuchung der Formel 83 zu einer wichtigen Fragestellung gekommen: Wie ist die Wiedergabe des Inhalts des apostolischen Glaubensbekenntnisses durch zwei Ausdrücke, von denen der eine auf den trinitarischen Glauben an einen Gott, der andere auf die „Ökonomie" der Menschwerdung des Sohnes Gottes hinwies, zu beurteilen? Ist sie die Nachwirkung von uralten Formulierungen?

---

[1]) Vor Gaß hatten sich Daniel v. Cölln in der Allg. Enzyklopädie von Ersch und Gruber. 3. Sektion. 2. Teil. 1832. S. 14—16 und H. Adalb. Daniel in seiner Schrift „Tatianus der Apologet" (Halle 1837. S. 159—164) eingehender mit dem Begriff beschäftigt. v. Cölln wies auf den ganz singulären Gebrauch des Wortes *οἰκονομία* bei Tertullian hin, der das Wort auf die Unterscheidung einer Dreiheit der Personen in der Einheit des göttlichen Wesens überträgt (Adv. Praxean c. 2: custodiatur *οἰκονομίας* sacramentum, quae unitatem in trinitatem disponit, tres dirigens, patrem et filium et spiritum sanctum). „Die Griechen durften diesen Sprachgebrauch um so weniger akzeptieren, da nach ihm die Unterscheidung der „Theologie" und „Ökonomie", welche durch die Streitigkeiten über die Person Christi eine große dogmatische Wichtigkeit erlangt hatte, völlig wäre aufgehoben worden" (S. 16). Ergänzend machte Daniel (S. 163 f.) auf zwei Stellen des Hippolyt contra Noëtum aufmerksam: c. 8: *ὅσον μὲν κατὰ τὴν δύναμιν εἷς ἐστι θεός, ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχὴς ἡ ἐπίδειξις* und c. 14: *δύο μὲν οὐκ ἐρῶ θεούς, ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (vgl. Lagarde, Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece. 1858. S. 50 und 52). Tertullians singulärer Sprachgebrauch und sein Verhältnis zu Hippolyt wird uns im Schlußabschnitt (§ 5. VII.) beschäftigen.

§ 2.

Die getrennte Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses in den LD.-Formeln 73, 84 und 85.

Einen Fortschritt in der Beantwortung der zuletzt gestellten Frage bringt die nähere Untersuchung der Formeln 73 (Promissio fidei episcopi), 84 (Rundschreiben des neuerwählten Papstes), 85 (Ansprache des Papstes an die römischen Christen).

I.

Die Formeln sind in ihrer gegenwärtigen, im Lauf der Jahrhunderte ausgebauten Gestalt angefüllt mit Auszügen aus den Lehrentscheidungen der allgemeinen Konzilien. Man muß bedeutende Abtragungen machen, wenn man auf das Urgestein der ältesten Bestandteile stoßen will. Nimmt man aber diesen Abbruch vor, so findet man zunächst folgende, gewiß nicht zufällige Übereinstimmung.

Es handelt sich in der Tat um das Bekennen des „apostolischen Glaubens". Das geht aus allen drei Formeln hervor. So lesen wir in der Promissio fidei episcopi = Nr. 73 (Sickel S. 70): Promitto atque spondeo . . . illam fidem tenere, praedicare atque defendere, quam ab apostolis traditam habemus et [per] successores eorum custoditam. Mit den Worten: [quam] reverenda Nicaena synodus (vgl. den kritischen Apparat bei Sickel) trecentorum decem et octo patrum sancto spiritu sibi revelante suscipiens redegit in

symbolum wird dann vom „apostolischen Glauben" zur Nicänischen Formulierung übergegangen.

Ebenso heißt es in dem Rundschreiben des Papstes Nr. 84 (Sickel S. 95): Cognoscat . . . vestra dilectio . . . nos praedicare, tenere ac defendere praedicaturosque esse confidat fidem Christi, quam apostoli tradiderunt, apostolorum discipuli docuerunt eorumque successores apostolici nostri ac probatissimi praedecessores inmutabiliter servaverunt ac defenderunt. Und wieder folgt dann der Übergang zum Nicänischen Symbol: Etenim huius apostolicae traditionis normam inviolabiliter custodiens venerandum sanctorum trecentorum decem et octo patrum concilium, quod in Nicaea sub magno principe Constantino convenit, dei gratia revelante redegit in symbolum et consubstantialem patri filium praedicavit usw.

In der dritten Formel, d. h. in der päpstlichen Ansprache Nr. 85 fehlt der Übergang von der fides apostolica zum symbolum Nicaenum. Hier heißt es einfach (Sickel S. 106): Quae per sanctos apostolos huiusque apostolicae sedis praesules praedicanda suscepimus, quemadmodum corde credimus ad iustitiam (= Röm. 10, 10), ita nos condecet ad vestrae salutis aedificationem mente devota proprie ac veraciter in conspectu totius ecclesiae libera profiteri voce: Credimus usw. Die Worte, die nun folgen, sind für die Bestimmung des Inhalts der fides apostolica von der größten Bedeutung. Zunächst jedoch stellen wir fest, daß alle drei Formeln den Anspruch erheben, von dem „von den Aposteln her überlieferten Glauben" zu handeln, den es festzuhalten, zu verkündigen und zu verteidigen gilt. Was ist nun der einfache Inhalt dieses Glaubens, wenn man von der Überwucherung durch die späteren Konzilsbestimmungen absieht?

II.

Die deutlichste Antwort gibt die soeben zitierte Formel Nr. 85 (Sickel S. 106), in der sofort die Worte folgen: Credimus in unum deum, patrem et filium et spiritum sanctum. Das ist eine kurze Zusammenfassung des trinitarischen Glaubens von hoher Altertümlichkeit und doch nicht bloß ein Echo des Taufbefehls Matth. 28, 19, wie die bedeutungsvolle Betonung der Einheit Gottes beweist. Es schließen sich theologische Bestimmungen an: trinitatem inseparabilem, patrem scilicet, ex quo omnia, filium, per quem omnia, spiritum sanctum, in quo omnia (vgl. Röm. 11, 36), patrem quidem ingenitum, filium autem ex patre unigenitum, spiritum vero sanctum nec genitum nec ingenitum, sed de patre filioque procedentem; unam sanctae (Sickel S. 107) trinitatis essentiam, unam virtutem, unam dominationem, unam naturalem voluntatem atque operationem unam. Trinitatis nomine credentes baptizati sumus et credendum fideliter praedicamus: unum igitur sanctae trinitatis, hoc est deum verbum, qui natus est usw. Damit wird der Übergang zum gesonderten christologischen Bekenntnis gewonnen. Wir finden also die gleiche Anordnung wie in der Formel Nr. 83 (oben S. 18 ff.). Auf die Formulierung des „Geheimnisses der heiligen Dreieinigkeit, die nur ein Gott ist" folgt die gesonderte Ausführung der „Ökonomie" der Menschwerdung.

Den gleichen Aufbau zeigt die Formel 84, das Rundschreiben des Papstes. Zuerst kommen lange Ausführungen über das Geheimnis der Trinität, die doch die Erinnerung an die alte Formel bewahren (Sickel S. 96): unum deum propter unitatem essentiae fatemur et trinitatem inseparabilem . . . Patris igitur et filii et spiritus sancti sicut una vere est deitas, ita una et gloria, imperium, maiestas, virtus atque potentia, una quoque eorum naturalis voluntas est et una

est operatio. Erst sehr viel später (Sickel S. 99) folgen dann die Aussagen über die Menschwerdung, über das Sterben und Auferstehen Jesu Christi, d. h. die Ausführungen über die „Ökonomie".

Eine eigentümliche Bewandtnis hat es in bezug auf den jetzt erörterten Punkt mit der Formel 73, dem bischöflichen Glaubensbekenntnis. In der Gestalt, welche die Formel jetzt trägt, ist zwar, wie wir S. 23 gesehen haben, davon die Rede, daß der von den Aposteln her überlieferte Glaube zu verkündigen und zu verteidigen sei; aber eine Inhaltsangabe des trinitarischen Glaubens fehlt ganz und gar. Der Heilige Geist ist nicht ein einziges Mal erwähnt; auch das Bekenntnis zu dem einen Gott, dem Vater zumal, findet sich heute darin nicht. Peitz hat den richtigen Erklärungsgrund für diese seltsame Erscheinung gefunden. „Die Zusätze und Einschübe, hauptsächlich der Einschub einer Berufung auf das dogmatische Schreiben Leos des Großen an Flavian, haben den (trinitarischen) Kopf des Symbols verdrängt. Der Gleichklang der Entlehnung über die zwei Naturen in Christus nach dem Schreiben Leos und den Synodalakten von Chalcedon mit dem Eingang zum christologischen Bekenntnisse hat den Ausfall verursacht" (Märzheft S. 561). In dieser Formel hat sich nur das ausgeführte christologische Bekenntnis erhalten, für dessen gesonderte Stellung auch sie — eben durch die Weglassung des trinitarischen Glaubens — den deutlichsten Beweis enthält.

III.

Die nächste Aufgabe besteht darin, die gemeinsame Urform des christologischen Bekenntnisses aus den drei Formeln 73, 84 und 85 herauszuschälen. Wenn jetzt auch fast jedes einzelne Glied des Symbols mit Zusätzen erweitert ist, die „den Inhalt erklären, gegen Irrlehren und Mißverständnisse sichern und

erweitern, nach seiner Tragweite und den sich ergebenden Folgerungen ausdeuten“ (S. 561), so muß es doch möglich sein, die gemeinsame Urform festzustellen. Nach der ganzen Entwicklungsgeschichte der Formeln dürfen wir im allgemeinen die jeweilig kürzeste Fassung als ursprünglich ansehen; es wohnte ihnen ja der Trieb zu beständigem Wachstum inne. Inwiefern dieser Grundsatz eine Einschränkung erleidet, wird sich später herausstellen. Am besten gehen wir auch hier wie vorhin von der Formel 85 aus und stellen in Paralleldruck die Fassungen der Formeln 73 und 84 daneben (s. folgende Seite).

1. Der Vergleich namentlich der Formeln 85 und 73 zeigt, daß sie einen uralten gemeinsamen Unterbau haben, der schon um der selbständigen Stellung willen, die er trotz der eingetretenen Erweiterungen einnimmt, als „apostolisches Christusbekenntnis“ (vgl. Abschnitt I) anzusprechen ist. Um diesen Unterbau festzustellen, muß man zunächst die zahlreichen Zusätze und Änderungen beseitigen, die durch Einwirkung des Nicäno-Konstantinopolitanischen Symbols, sowie des Chalcedonensischen Symbols entstanden sind. Die Entlehnungen aus dem ersteren, wie sie sich durch den Vergleich mit dem griechischen Text und mit der Übersetzung des Dionysius Exiguus (Hahn S. 164 und 165 f.) ergeben, sind durch kursiven Druck in der Paralleltafel hervorgehoben; Sperrdruck zeigt die Herübernahme aus dem Chalcedonense an (vgl. die alte lateinische Übersetzung bei Hahn S. 167 f.). Wir würden uns durchaus nicht wundern, wenn die LD.-Formeln einfach den Text des Nicäno-Konstantinopolitanums enthielten: war dieser doch am Ende des 6. Jahrhunderts im Abendland (zuerst in der römischen und spanischen Kirche) zum Taufsymbol erhoben worden und hatte das sog. altrömische Symbol verdrängt, bis dann im Anfang des 9. Jahrhunderts das erweiterte, gallische Apostolikum (der jetzige textus receptus) an die Stelle trat

Formel 85 (Sickel S. 107).

praedicamus (vgl. oben S. 25): unum igitur sanctae trinitatis, hoc est *deum verbum* (dei verbum cod. Vat.), qui *natus est de patre ante omnia saecula,* eundem in ultimis temporibus *descendisse de caelis, incarnatum* esse de spiritu sancto et de semper virgine beata *dei genetrice* Maria *et humanatum* . . .

qua de re vere ac proprie *theotocon,* id est dei genetricem sanctam semperque virginem praedicamus, eo quod *unum eundemque* deum et dominum Iesum Christum genuit, *non in duas personas* duosve filios *partitum,* sed eundem, deitate quidem inpassi- (S. 108) bilem,

passum autem carne,

crucifixum *et sepultum* carne,

resurrexisse et ascendisse in caelis carne,

unde nunquam divinitate discessit,

sedentem ad dexteram patris in eadem carne

et ita venturum iudicare vivos et mortuos

et sic semper in eadem carne mansurum.

Formel 73 (Sickel S. 71).

non in duas personas atque in duos filios *partitum* sed, ut dictum est, *unum eundemque filium dei,* deum et dominum nostrum Iesum Christum, quem credimus in uterum vir- (S. 72) ginis sanctae Mariae genetricis suae [descendentem] de eadem sancta semper virgine Maria sumpsisse veram carnem . . .

natum eundem *deum verbum* carne,

eundem passum carne,

crucifixum, mortuum carne,

resurrexisse eundem secundum carnem,

ascendisse eundem (idem cod. Vat.) in caelis in eadem carne,

unde nunquam divinitate discessit,

et ita in eadem carne venturum iudicare vivos et mortuos

et sic semper in eadem carne mansurum (venturum cod. Vat.).

Formel 84 (Sickel S. 99).

. . . *unum eundemque* dominum nostrum Iesum Christum *filium dei* voluerunt cognoscere, qui cum sit *consubstantialis patri* atque coaeternus, *propter nos nostramque salutem descendit de caelis* et *incarnatus* est de spiritu sancto, id est operatione sancti spiritus virgo dei filium concepit, *carne animam habente rationalem* atque intellectualem,

in qua carne et crucifixus est et mortuus *et sepultus*

et *tertia die* sicut voluit resurrexit a mortuis,

mortis nostrae dissolvens imperium,

in qua carne, quam ex nobis adsumpsit *absque* solo (solus cod. Vat.) *peccato,*

sedet ad dexteram patris,

in ea[que venturus est] iudicare vivos et mortuos,

cuius regni non erit finis.

(vgl. C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. II. 1869. S. 114, Anm. 88 und in der Kürze Harnack in HRE. XI, S. 25, Z. 12 ff.). Aber so fest und unerschütterlich saßen die Bestandteile des uralten Christusbekenntnisses in den Formeln des LD., daß sie in ihnen nur überbaut, nicht aber ganz beseitigt werden konnten. Es genügt, die weniger zahlreichen Entlehnungen (in Sperrdruck) aus dem Chalcedonense aufzuzählen; die übrigen Stellen in Kursivdruck entstammen dem Nicaeno-Constantinopolitanum.

Die Einwirkung des Chalcedonense zeigt sich in Formel 85 in der Bezeichnung der Maria als dei genitrix (*θεοτόκος*) und in der Hervorhebung der Einheit der Person Christi in zwei Naturen: unum eundemque filium, non in duas personas partitum (so auch Formel 73). Dazu kommt noch besonders in Formel 85 und 73 der Ausdruck deum verbum (*θεὸν λόγον*) und in Formel 84 (außer unum eundemque) der Ausdruck carne animam habente rationalem, der an die Worte des Chalcedonense: ex anima rationali et corpore (*ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος*) erinnert; endlich die Betonung der Sündlosigkeit: absque solo peccato (vgl. per omnia nobis similem sine peccato = *κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας*). Die weitaus größere Zahl der Zusätze und Änderungen kommt, wie man sieht, auf die Rechnung des Nicäno-Konstantinopolitanums.

2. Es sind aber auch noch Zusätze zu streichen, die anderswoher stammen. Jedermann fällt beim Lesen der Formeln auf, mit welcher Beharrlichkeit bei den einzelnen Aussagen des christologischen Bekenntnisses der Zusatz carne hinzugefügt ist. In Formel 85 lesen wir dreimal carne und zweimal in eadem carne; in Formel 73 außer veram carnem und secundum carnem je dreimal carne und in eadem carne; in Formel 84 einmal carne, zweimal in qua carne und noch einmal in ea.

„Der Sohn Gottes, Jesus Christus, nahm wahres Fleisch an von der Jungfrau Maria, wurde geboren im Fleisch, erstand wieder nach dem Fleisch, wird wiederkommen im gleichen Fleisch" (Formel 73). Daß diese Beifügungen gegen häretische Auffassungen gerichtet sind, ist offenkundig. Man fragt, gegen welche. Peitz meint (S. 559), es sei der Doketismus, die Auffassung vom Scheinleib und Scheinleiden Christi in seiner krassesten Form, und erinnert an einige ähnliche, diesen Doketismus bekämpfende Stellen aus den Briefen des Ignatius von Antiochia (an die Traller Kap. 9, an die Smyrnäer Kap. 1. u. 2). Da nun Zusätze zu einer Glaubensformel die Formel selbst voraussetzen, sei erwiesen, daß die Formel selbst in den Beginn des 2. Jahrhunderts hinaufreiche. Ich kann dieser Schlußfolgerung nicht zustimmen, weil die Formel 84 selbst einen anderen Ursprung dieser Zusätze andeutet; sie sind gegen Nestorius gerichtet. Es heißt dort (Sickel S. 97): profanus hominicula Nestorius, dominicae dispensationis infestus, utpote qui et adorandae incarnationis archanum deum ab homine separando disiunxerat et sanctam virginem Mariam dei genetricem blasphemis vocibus obiurgabat, per duodecim veneranda capitula multiplici anathemate in perpetuam condemnationem cum sociis suis deiectus est, confiteri veraciter nolens, quod verbum caro factum est et habitavit in nobis. Der Hinweis auf die 12 Anathematismen des Cyrillus von Alexandrien gegen Nestorius gibt die Quelle an, aus der die Zusätze zu den die dominica dispensatio oder die „Ökonomie" aussagenden Symbolgliedern stammen; das 12. Anathematisma lautet (in der lateinischen Übersetzung des Marius Mercator — Hahn S. 316): Si quis non confitetur dei verbum passum c a r n e et crucifixum c a r n e et mortem c a r n e gustasse factumque primogenitum ex mortuis secundum quod vita est et vivificator ut deus, anathema sit.

3. Wird das theologische Beiwerk beseitigt, das sich um das uralte Christusbekenntnis gerankt hat, so lassen sich die einzelnen Bestandteile des durch große Einfachheit ausgezeichneten Bekenntnisses feststellen.

Als Objekt des Bekenntnisses erscheint:

a) der einfache Ausdruck dominum nostrum Iesum Christum F. 84; vgl. auch F. 73). Der aus N. stammende Zusatz filium dei, durch den das Christusbekenntnis mit der trinitarischen Formel verklammert wird, ist nicht ursprünglich. Das geht deutlich aus der F. 85 hervor, die in unmittelbarem Anschluß an den trinitarischen Glauben eine andere Verknüpfung zeigt: unum sanctae trinitatis, hoc est deum verbum, qui natus est usw. Die beiden Bekenntnisstücke, der trinitarische Glaube und das Christusbekenntnis, haben sich, wie wir später sehen werden, selbständig und unabhängig voneinander entwickelt und waren ursprünglich unverbunden. Das zeigt sich auch hier, wenn wir den Grundsatz anwenden, daß unter den drei verglichenen Formulierungen die jeweilig kürzeste die ursprünglichste ist.

b) natum de spiritu sancto et de virgine Maria. In Formel 85 ist natum durch incarnatum et humanatum aus N. verdrängt; aber die alte Fassung: de spiritu sancto et de virgine Maria ist stehen geblieben — im zweiten Glied erweitert zu de semper virgine beata dei genetrice Maria (vgl. Leos des Großen Epistola vom Jahr 449: angelus missus ad beatam Mariam semper virginem — Hahn S. 323). N. bietet in der Übersetzung des Dionysius die Worte: de spiritu sancto ex Maria virgine; es ist sehr bezeichnend, daß sie ohne Einfluß auf die ursprüngliche Formulierung geblieben sind. Am nächsten steht die altrömische Form nach Rufinus und dem Cod. Laudianus: qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine (Hahn S. 24 und 26). Die Stellung

virgine Maria wird uns später bei der Besprechung von R. beschäftigen.

c) passum, crucifixum, mortuum — nach der am wenigsten überarbeiteten Formel 73. In Formel 84 ist passum, in Formel 85 mortuum weggefallen. Und doch wäre hier die Anwendung der Regel, immer die kürzeste Fassung zu wählen und also den dreigliedrigen Ausdruck auf einen zwei- oder gar eingliedrigen zu reduzieren, falsch. Denn der Wegfall erklärt sich aus der Abhängigkeit von N., in dessen lat. Text (Hahn S. 166) beides fehlt. Wir treffen ähnliche Verbindungen gerade in sehr alter Zeit, vgl. z. B. *παθόντα, ἀποθανόντα* im Bekenntnis der gegen Noëtus in Smyrna versammelten Presbyter (Hahn S. 5); *ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν* bei Ignatius ad Trall. c. 9 (Hahn S. 1), *σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα* bei Justin, Apol. I, 21 (S. 4), öfters bei Tertullian (z. B. de carne Christi c. 5 — S. 10). Sehr charakteristisch für alle drei Formeln ist das Fehlen der Worte sub Pontio Pilato, obwohl der Einschub aus N., wo sie stehen, sehr nahe lag. Die Glaubensformeln ohne die Erwähnung des Pontius Pilatus sind sehr selten, fehlen aber doch nicht ganz. Beispiele bieten die Apologie des Aristides von Athen (Hahn S. 4) und zwei Schriften Tertullians (de praescript. haer. c. 13 und adv. Prax. c. 2; dagegen de virg. vel. c. 1: crucifixum sub Pontio Pilato — Hahn S. 9 f.).

d) Da die Worte: et sepultum in F. 85 und 84 aus N. eingetragen zu sein scheinen und das Zeugnis des Ignatius und Justins des Märtyrers für Formeln ohne dieses Glied eintritt (Hahn S. 2 ff., 4 f.), folgt als weiterer Artikel sofort:

resurrexisse a mortuis — Formel 84. Die Formeln 85 und 73 haben unter Einwirkung von N. „a mortuis" weggelassen. Umgekehrt hat F. 84 aus N. den Zusatz tertia die übernommen, der in den Formeln 85 und 73 fehlt. „Bei

Ignatius und in den Formeln des Melito findet sich der dritte Tag nicht; die ausdrückliche Erwähnung ist eher ein Zeichen späterer Zeit" (Harnack bei Hahn S. 380 f.).

e) ascendisse in caelis — F. 85 und 73. Die F. 84 hat unter Streichung dieses Gliedes das „Sitzen zur Rechten des Vaters" aus N. übernommen. Aber das Fehlen der Sessio in F. 73 erscheint als ursprünglich. Weder Ignatius noch Justin der Märtyrer erwähnen sie (vgl. Dial. c. Tryphone c. 132: *σταυρωθέντα καὶ ἀναστάντα καὶ ἀνεληλυθότα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ πάλιν παραγενησόμενον κριτὴν πάντων* — Hahn S. 5).

f) venturum iudicare vivos et mortuos — in allen drei Formeln.

Somit erscheint als die Urform des christologischen Bekenntnisses, welche die LD.-Formeln, wenn man sie einer vergleichenden Kritik unterzieht, voraussetzen, folgende kurze Formulierung: Dominum nostrum Iesum Christum (confitemur) natum de spiritu sancto et de virgine Maria, passum, crucifixum, mortuum, resurrexisse a mortuis, ascendisse in caelis, venturum iudicare vivos et mortuos.

Das ist die einfachste unter allen bisher bekannt gewordenen Fassungen dieses Bekenntnisses, die an Kürze und Schlichtheit selbst das für Ignatius und Justin erschlossene christologische Kerygma (Hahn S. 389) übertrifft.

In griechischer, d. h. in ursprünglicher Form würde das den LD.-Formeln zugrunde liegende Christusbekenntnis lauten: *τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν (ὁμολογοῦμεν) γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ ἐκ τῆς παρθένου Μαρίας* (oder nach der im Griechischen üblichen Stellung *ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου*), *παθόντα, σταυρωθέντα, ἀποθανόντα, ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς.* Das sind sieben Glieder. Diese Zahl

stellte sich von selbst ein, ohne daß irgend welche Absicht oder Berechnung bei dem Wiederherstellungsversuch mitgewirkt hätte.

Wir stellen das bisher gewonnene Ergebnis fest. In den Formeln des LD. erscheint als Ausdruck des von den Aposteln her überlieferten Glaubens nicht das sog. apostolische Glaubensbekenntnis, sondern eine ganz kurze trinitarische Formel: „Wir glauben an einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist" und sodann in Sonderstellung ein ausgeführtes Christusbekenntnis, dessen sieben Glieder in möglichster Einfachheit auftreten. Es entsteht die Vermutung, daß das Bekenntnis ursprünglich diese Doppelform hatte und sie erst verlor, als die christologischen Aussagen über die *οἰκονομία* oder die dispensatio dominica in die trinitarische Formel hineingezogen wurden und auf diese Weise die Gestalt des altrömischen Symbols entstand. Welchen Grad von Wahrscheinlichkeit man dem Wiederherstellungsversuch der Urform des christologischen Bekenntnisses beizumessen hat, ist übrigens für den Fortschritt dieser Untersuchungen gleichgültig.

IV.

Bevor wir von dem LD. Abschied nehmen, werfen wir noch einen Blick auf spätere Glaubensbekenntnisse römischer Bischöfe, in denen, noch zu einer Zeit, in der längst das sog. altrömische Symbol, ja sogar der spätere textus receptus in weitestem Gebrauch stand, ein deutlicher Anschluß an die aus ältester Zeit herrührende, im Formelbuch festgehaltene Sonderstellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses zutage tritt.[1])

Als Pelagius I. (555—561) in einem Schreiben an den Frankenkönig Childebert dem Verdacht entgegentrat, als ob er

[1]) Die früheren Abhandlungen über die Professiones fidei der Päpste von Garnier (wieder abgedruckt in der Ausgabe des LD. von Eugène de Rozière, Paris 1869, S. 296—316) und von Gottfried Buschbell (Roma 1896, philosophische Doktordissertation in Münster) lassen die gegenwärtige Fragestellung unberücksichtigt.

durch Anerkennung der 5. ökumenischen Synode mit dem Chalcedonense und dem Schreiben Leos I. an Flavian in Widerspruch getreten sei, begann er sein Glaubensbekenntnis (Hahn S. 334 ff.) mit dem Satz: Credo in unum deum, patrem et filium et spiritum sanctum. Er war sich bewußt, daß diese alte kurze Formulierung mit dem Taufbefehl in Zusammenhang stand, wenn er weiterhin schreibt: ut trina sit unitas et una sit trinitas, iuxta vocis dominicae veritatem dicentis: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti (= Matth. 28, 19). In nomine, inquit, non nominibus. Der Fluß der theologischen Erörterungen wird dann unterbrochen durch den deutlichen, mit confitemur eingeleiteten Anklang an das alte Christusbekenntnis. Wenn es darin heißt: quem sub Pontio Pilato pro salute nostra passum esse carne confitemur, crucifixum carne, mortuum carne, resurrexisse tertia die glorificata et incorruptibili eadem carne, so hört man sofort die anti-nestorianischen Zusätze der LD.-Formeln heraus.

Nicht anders lautete das Bekenntnis, das Gregor I. (590—604) — wahrscheinlich bei seiner Installierung als Papst — abgelegt hat (Hahn S. 337 f.): Credo in unum deum omnipotentem, patrem et filium et spiritum sanctum, tres personas, unam substantiam . . . Confiteor unigenitum filium, ... qui conceptus et natus ex spiritu sancto et Maria virgine, qui naturam nostram suscepit absque peccato et sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus, tertia die resurrexit a mortuis, die autem quadragesimo ascendit in caelum, sedet ad dexteram patris, unde venturus est iudicare vivos et mortuos ... Man kann hier in der Formulierung die Einwirkung des altrömischen Symbols, sowie des Nicäno-Constantinopolitanums feststellen; das gilt ganz besonders von dem Schluß des Bekenntnisses: Confiteor unam fidem, unum bap-

tisma, unam, apostolicam et universalem ecclesiam . . . Der Satz: qui naturam nostram suscepit absque peccato erinnert an das Chalcedonense (Hahn S. 167; vgl. die LD.-Formel 84). Das Lehrreiche ist, daß diese Einwirkungen nicht stark genug waren, die uralte Sonderstellung des trinitarischen Glaubens und die Selbständigkeit des Christusbekenntnisses aufzuheben. In dieser Beziehung hat Gregors Bekenntnis den Standpunkt der LD.-Formeln nicht überschritten.

Der Sachverhalt bleibt derselbe, wenn wir in das 8. und 9. Jahrhundert vorwärts gehen: so zäh behauptete sich die aus uralter Zeit stammende Überlieferung.

Das unter dem Namen „Konstantinische Schenkung“ bekannte constitutum domini Constantini imperatoris ist in der römischen Kanzlei — wohl unter Papst Stephan II. (752—757), vgl. H. Böhmer in HRE., XI. Bd. 1902. S. 7 — verfaßt worden; den ältesten Text hat Karl Zeumer herausgegeben (Festgabe für Rudolf von Gneist, Berlin 1888, S. 37—60). In das constitutum ist ein Glaubensbekenntnis Konstantins eingeschoben, wie er es von dem „summus pater et doctor noster Silvester“ empfangen haben will. Der Kaiser bekennt: Nosse enim vos volumus . . . nos . . . ad integram Christianorum fidem — pervenisse, credentes . . . in deum patrem omnipotentem, factorem caeli et terrae, visibilium omnium et invisibilium, et in Iesum Christum, filium eius unicum, dominum deum nostrum, per quem creata sunt omnia, et in spiritum sanctum, dominum et vivificatorem universae creaturae. Hos patrem et filium et spiritum sanctum confitemur, ita ut in trinitate perfecta et plenitudo sit divinitatis et unitas potestatis. Pater deus, filius deus et spiritus sanctus deus, et tres unum sunt in Iesu Christo (Zeumer, S. 48).[1])

[1]) Über die Beziehungen dieses Glaubensbekenntnisses zu andern

Man kann als Grundlage dieses Bekenntnisses sofort das ursprüngliche Schema wieder erkennen: Credimus in unum deum, patrem et filium et spiritum sanctum. Die einzelnen Glieder haben zwar, namentlich unter Einwirkung des Nicäno-Constantinopolitanums, erweiternde Zusätze erhalten; aber das alte Grundschema ist bewahrt geblieben. Denn während in N. die Aussagen über die Menschwerdung Christi (qui propter nos homines et salutem nostram descendit de caelis et incarnatus est de spiritu sancto et Maria virgine etc.; vgl. Hahn S. 166) in das trinitarische Schema hineingezogen und mit ihm verbunden sind, findet in Konstantins Bekenntnis die Entfaltung der „Ökonomie" in der alten Sonderstellung statt. Das ist um so bemerkenswerter, als auch bei diesen Aussagen ein gewisser Anschluß an die Formulierung von N. wahrzunehmen ist (S. 49: qui descendens de caelis propter nostram salutem natus de spiritu sancto et Maria virgine etc.), wie ein solcher ja auch in der Formel 84 des LD. vorlag.

Dem 9. Jahrhundert (dem Jahre 809) entstammt das Glaubenssymbol in einem Schreiben des Papstes Leos III. Dies symbolum orthodoxae fidei wird „omnibus orientalibus ecclesiis" zugesendet, „ut tam vos quam omnis mundus secundum Romanam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam rectam et inviolatam teneatis fidem".[1]) Veranlaßt war das Schreiben durch eine Anfrage fränkischer Mönche von Jerusalem aus, die dort als Häretiker angegriffen wurden, weil sie das Constantinopolitanum so, wie sie es in der Heimat —

römischen Bekenntnissen vgl. die Untersuchung von Prof. J. Friedrich, Die Konstantinische Schenkung. Nördlingen 1889. S. 47—69.

[1]) Ich zitiere das bei Hahn fehlende Symbol nach dem Abdruck in Stephani Baluzii miscellaneorum lib. VII, Lutetiae Parisiorum 1715, p. 18—21; vgl. auch Mansi, conciliorum collectio, XIII, 978 f. und Bibliotheca rerum Germanicarum, ed. Phil. Jaffé, tom. IV, 1867, p. 382 ff. (das Schreiben der fränkischen Mönche).

in der königlichen Palastkapelle — gehört hatten, mit dem Zusatz filioque rezitierten (spiritus sanctus, qui ex patre filioque procedit). Das Symbol beginnt mit den Worten: Credimus sanctam trinitatem, id est, patrem, filium et spiritum sanctum, unum deum omnipotentem etc. Nach langen dogmatischen Ausführungen über die Trinität folgt der christologische Abschnitt. Ich hebe folgende Sätze heraus: qui ... filius dei suae carnis conceptione conceptus est et suae carnis nativitate natus, ... qui mortuus est carnis suae morte et sepultus ... Man erkennt die zähe Dauer der päpstlichen Kanzlei-Überlieferung; die dreimalige Betonung der caro Christi erinnert deutlich an die anti-nestorianischen Zusätze der LD.-Formeln. Kattenbusch hat darauf hingewiesen, daß dies Symbol zuerst eine Glaubensformulierung aus römischer Feder sei, die in gewissem Maße wirklich an den textus receptus des apostolischen Glaubensbekenntnisses erinnere; ratione habita temporis könne man es glaubhaft finden, daß hier der textus receptus anklinge; einzelne Wendungen, die sich mit dem altrömischen Symbol berühren (z. B. natum de spiritu sancto et Maria virgine) ließen sich bei römischen Autoren vielleicht in jedem Jahrhundert nachweisen (II, S. 809 und Anm. 78). In unserm Zusammenhang ist die Feststellung viel wichtiger, daß man in Rom auch noch im 9. Jahrhundert bei lehrhafter Darlegung des christlichen Glaubens nicht von dem sog. Apostolikum ausging und seine Interpretation in den Mittelpunkt stellte, sondern daß nach wie vor die theologische Erörterung in gesonderter Weise sich um den trinitarischen Glauben und das Christusbekenntnis drehte. Damit ist aufs neue das Problem gestellt, ob es sich nicht letzten Endes um den Grundstock uralter Formulierungen handelt, die in die Anfangszeiten des Christentums zurückreichen und die Vorgeschichte des apostolischen Symbols betreffen.

§ 3.

Ursprung und weite Verbreitung der getrennten Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses in der alten Kirche.

I.

Die in dem altrömischen Symbol zu einer Einheit zusammengeschlossenen Bestandteile des altkirchlichen Bekenntnisses sind aus zwei verschiedenen neutestamentlichen Wurzeln emporgewachsen.

Die eine Wurzel liegt in dem Taufbefehl des auferstandenen Herrn Matth. 28, 19: *μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* (Nachdrücklich sei an dieser Stelle an Ed. Riggenbachs Untersuchung erinnert: „Der trinitarische Taufbefehl Matth. 28, 19 nach seiner ursprünglichen Textgestalt und seiner Authentie untersucht" — in diesen Beiträgen VII. 1903. 1. Heft). Der Taufe in den Namen, d. h. in die Gemeinschaft des Namens des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes entsprach das Bekenntnis des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist. Durch die Unterscheidung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes sollte aber die Einheit und Ewigkeit Gottes nicht aufgehoben werden. Die Einheit ausdrücklich zu betonen war unerläßlich, wenn es sich um die Taufe von Heiden handelte, die sich von dem Dienste der vielen Götter abwandten und zu dem einen lebendigen Gott bekehrten. In der Taufformel selbst war die Einheit durch den Singular *τὸ ὄνομα* angedeutet. So erwuchs

aus der Taufformel das Bekenntnis: Credimus in unum deum, patrem et filium et spiritum sanctum. Auf den Ausbau des Bekenntnisses haben dann später Stellen wie 1. Kor. 8, 6 und Ephes. 4, 5 f. eingewirkt (ein Glaube, eine Taufe). Die Bezeichnung *πίστις* haftete an dem Glauben an den Dreieinigen; das ist der den Heiligen überlieferte allerheiligste Glaube (vgl. Judasbrief V. 3 und 20). In der ursprünglichen Form ist der Taufbefehl in die kirchliche Liturgie übergegangen. Das kleine Gloria oder die kleine Doxologie: Gloria patri et filio et spiritui sancto, sicut erat in principio et nunc et semper et in saecula saeculorum, Amen hat sich bis zur Stunde im kirchlichen Gottesdienst erhalten.

Die andere Wurzel finden wir in den frühzeitig zu einer Formel zusammengefügten neutestamentlichen geschichtlichen Aussagen über die Person und das Werk Jesu Christi, insbesondere über sein Leiden, Sterben und Auferstehen. Daß der Apostel Paulus in dem Abschnitt 1. Kor. 15, 3—5 eine überlieferte Formel referiert, läßt sich nicht bezweifeln.[1]) Er schließt V. 11 mit den Worten: *οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε.* Die Formel erscheint also als Norm für die den Glauben weckende apostolische Verkündigung. Es gab ein bestimmt geprägtes Christuskerygma, auf das sich der Apostel beruft. Die Christusverkündigung wurde, wenn sie gläubig angenommen wurde, zum Christusbekenntnis. Die Termini *ὁμολογεῖν* und *ὁμολογία,* die später zu geläufigen Bezeichnungen des Taufsymbols überhaupt geworden sind, hafteten ursprünglich an der

[1]) Vgl. besonders die Ausführungen Alfred Seebergs in der Schrift: Der Katechismus der Urchristenheit. Leipzig 1903. S. 45—58. „Das trinitarische Schema, das bereits vor dem Jahre 35 selbst aus dem Katechismus (?) hervorgewachsen und später in der Gestalt von Matth. 28, 19 zu fester Form gelangt ist, hat in dieser Form lange danach gestrebt, sich mit der Größe zu verbinden, welcher es selbst entstammte. Das Produkt der Verbindung, das vielleicht erst in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts entstand, ist das Symbol" (S. 271).

Zustimmung zu dem Christuskerygma; vgl. Stellen wie Röm. 10, 9 f.; 1. Tim. 6, 12; Hebr. 4, 14; 1. Joh. 4, 15. War in dem trinitarischen Glauben von der *θεότης* des Sohnes Gottes die Rede, so handelte das Kerygma von dem Erlösungswerk des Menschgewordenen, d. h. wie wir schon S. 20 ff. sahen, von der *οἰκονομία* oder dispensatio. Der *οἰκονομία* stellten dann die griechischen Väter mit Bezug auf die *θεότης* des Sohnes die *θεολογία* gegenüber.[1]) In dem Ausgleich der Spannung zwischen „Theologie" und „Ökonomie", d. h. mit andern Worten zwischen Ewigkeit und Zeit, zwischen Gottheit und Menschheit, zwischen Monarchie und Trinität bestand und besteht die schwierige Aufgabe der christologischen Dogmenbildung. Wie bei der Taufe eines Heiden die Forderung des Glaubens an den einen Gott im Vordergrund stand, so war es durch die Sachlage gegeben, daß bei der Taufe eines Juden oder Proselyten vor allem die Zustimmung zu dem Christuskerygma verlangt wurde.

Die aus beiden Wurzeln emporgewachsenen Bestandteile des Bekenntnisses standen lange Zeit selbständig nebeneinander. Dieser Sachverhalt ist der Symbolforschung nicht entgangen; aber die Tragweite und lange Andauer der Sonderstellung der beiden Bekenntnisteile ist nicht genug erwogen worden. Es mag angezeigt erscheinen, zunächst ein paar Stimmen zu Gehör zu bringen.

In dem Artikel „Apostolisches Symbolum" (HRE. 1. Bd. 1896. S. 750, Z. 23 ff. 39 ff.) hat Adolf Harnack festgestellt, daß die älteste Überlieferung dem „Glauben" in der Form des

---

[1]) Belegstellen gibt Joh. Caspar Suicer in seinem thesaurus ecclesiasticus, ed. 2, tom. I, 1728, Sp. 1358: *Θεολογία* ad divinam, *οἰκονομία* vero ad humanam refertur naturam. Das Verständnis der Stellen hängt von dem bei Suicer nicht immer deutlich erkennbaren Zusammenhang ab, in dem sie stehen.

Taufbekenntnisses eine feste Gestalt gegeben hat, daß aber daneben das Kerygma von Christus mannigfache kürzere oder längere Zusammenfassungen erhalten hat, die eine feste Gestalt annahmen, ohne in einem trinitarischen Rahmen zu stehen. Noch bestimmter lautet die im 1. Band des Lehrbuchs der Dogmengeschichte (4. Aufl. 1909. S. 178 Anm.) vorgetragene Hypothese: „1. [Getrennte] Kerygmen von Gott und von Christus hat es schon in frühester Zeit gegeben (s. die apostolischen Schriften, Hermas, Ignatius ꝛc.); 2. Das Kerygma von Gott war das Bekenntnis zu dem (einen) Schöpfergott, dem allmächtigen Gott. 3. Das Kerygma von Christus hatte überall wesentlich denselben geschichtlichen Inhalt, war aber in verschiedenen Schematen ausgeprägt."

Harnacks Ausführungen bestätigend, spricht Hans Lietzmann (Die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses in den „Sitzungsberichten der preußischen Akademie der Wissenschaften, Jahrgang 1919, 1. Halbband", S. 273) den bestimmten Gedanken aus, für den zweiten Artikel sei die gesonderte Existenz eines christologischen Bekenntnisses außerhalb der trinitarischen Taufformel von vornherein höchst wahrscheinlich. Er weist darauf hin, daß Eduard Norden in seinem „Agnostos Theos" (1913) S. 263 ff. solche Spuren bei Paulus (1. Kor. 15, 1 ff.) und Ignatius (S. 266) behandelt und auch S. 254 ff. die liturgische Stelle 1. Tim. 3, 16 gebührend gewürdigt habe.

Reinhold Seeberg geht in dem „Lehrbuch der Dogmengeschichte" (1. Band, 2. Aufl., Leipzig 1908, S. 162) von dem Christusbekenntnis aus. „Soweit das Neue Testament erkennen läßt, hat das Taufbekenntnis einen rein christologischen Zusammenhang gehabt, wobei aber auch „Gott" erwähnt wurde" (S. 162). „Die alte eingliedrige Form ist entstanden als ein Bekenntnis für Juden, die Christen wurden. Hier genügte das Bekenntnis zu Christus. Anders mußte die Sache werden, als

Heiden das wesentliche Kontingent der Katechumenen ausmachten. Der eine Schöpfergott wurde jetzt ein wesentliches Stück der Lehre (s. z. B. Hermas Mand. I). Ebenso aber mußte der Heilige Geist fester mit dem Sohne verbunden werden, wenn man durch die Taufe als solche den Geistempfang vermittelt dachte. Somit erforderte die geschichtliche Entwicklung mit innerer Notwendigkeit, daß im Taufbekenntnis der Vater und der Geist neben den Sohn gestellt wurden. Das Matthäus-Evangelium gab dies an die Hand" (S. 178). Bei der Erwägung der Art und Weise, wie es schließlich zu dem altrömischen Glaubensbekenntnis gekommen ist, dessen erstes und drittes Glied offenbar in einem andern Stil gebaut seien als das zweite, wird die Hypothese als denkbar hingestellt, daß es zwei Bekenntnisse gegeben habe: ein knapp gehaltenes triadisches heidenchristliches und ein geschichtlich-christologisches judenchristliches, und daß dann später beide ineinander geschoben worden seien (S. 179, Anm. 1). Der in dieser Hypothese steckende Wahrheitskern wird sich später herausstellen.

II.

In dem Briefe des Clemens von Rom an die korinthische Gemeinde, dem ältesten christlichen Schriftstück, das sich an die neutestamentlichen Schriften anschließt, wird der trinitarische Glaube mit deutlichen Worten als „der Glaube und die Hoffnung der Auserwählten" bezeichnet. Die Worte lauten: *ζῇ ὁ θεὸς καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν* (c. 58, 2). Der Begründer der neuen Symbolforschung, Professor C. P. Caspari in Christiania, hat den Satz einer eingehenden Untersuchung unterzogen[1]) und festgestellt, daß diese feierliche Eidesformel

[1]) C. P. Caspari, Der Glaube an die Trinität Gottes in der Kirche des ersten christlichen Jahrhunderts. Leipzig 1894.

das auf dem Taufbefehl Christi ruhende Bekenntnis einschließt: *πιστεύομεν καὶ ἐλπίζομεν ἐπὶ τὸν θεὸν καὶ ἐπὶ τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ ἐπὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον* (S. 9), und daß die römische Gemeinde, indem sie bei dem Leben Gottes und dem Leben des Herrn Jesu Christi und des Heiligen Geistes schwur, die beiden letzteren für derselben Sphäre, wie den ersteren, der göttlichen, angehörig betrachtet oder ihnen göttliches Wesen beigelegt hat. In dem besprochenen Satz ist die Stellung des „Herrn Jesus Christus" zu Gott nicht näher angegeben; aber an anderen Stellen des Briefes ist von ihm als dem „Sohne Gottes" oder dem „Knechte Gottes" die Rede. Wie Hebr. 1, 5 und 1, 13 werden die Psalmstellen Ps. 2, 7 und 110, 1 auf Christus bezogen, und die erste mit den Worten eingeleitet: *ἐπὶ δὲ τῷ υἱῷ αὐτοῦ οὕτως εἶπεν ὁ δεσπότης* (c. 36, 4). Die Gotteserkenntnis, die alle Völker gewinnen sollen, besteht darin, *ὅτι σὺ εἶ ὁ θεὸς μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαός σου καὶ πρόβατα τῆς νομῆς σου* (c. 59, 4; vgl. 59, 2. 3 und Apg. 3, 13. 26; 4, 27. 30). So finden wir alle Bestandteile des trinitarischen Glaubens mit Einschluß der Betonung der Einheit Gottes vertreten.

Daneben aber — außerhalb des trinitarischen Schemas — begegnen deutliche Anklänge an das Christuskerygma. Wenn Clemens das Unchristliche der Streitereien in der korinthischen Gemeinde brandmarken wollte, hätte es an sich genügt, ihr den einen Satz ins Gedächtnis zu rufen: *ἢ οὐχὶ ἕνα θεὸν ἔχομεν καὶ ἕνα Χριστὸν καὶ ἓν πνεῦμα τῆς χάριτος τὸ ἐκχυθὲν ἐφ' ἡμᾶς* (c. 46, 6). Warum fügte er noch die Worte hinzu: *καὶ μία κλῆσις ἐν Χριστῷ*? Rechnete er damit, daß im christlichen Grundbewußtsein vom Taufunterricht her neben dem trinitarischen Glauben die Erinnerung an das besondere Christuskerygma haftete, durch das die Berufung zum Glauben erfolgt war? Es fehlen zwar die bekannten Formeln des alt-

römischen Symbols, aber die Sache ist da, die nachdrückliche Betonung des Erlösungswerkes, das durch die Sendung des Sohnes, durch dessen Leiden und Auferstehen zustande gekommen ist. Wir lesen die Sätze: *ὁ δημιουργὸς τῶν ἁπάντων διὰ τοῦ ἠγαπημένου παιδὸς αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ . . . ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκότους εἰς φῶς* (c. 59, 2). Ferner: *διὰ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου λύτρωσις ἔσται πᾶσιν τοῖς πιστεύουσιν καὶ ἐλπίζουσιν ἐπὶ τὸν θεόν* (c. 12, 7) und *τὸ αἷμα αὐτοῦ ἔδωκεν ὑπὲρ ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν ἐν θελήματι θεοῦ* (c. 49, 6; vgl. c. 7, 4 und 21, 6). Von der Auferstehung schreibt Clemens: *ἧς* (= *τῆς ἀναστάσεως*) *τὴν ἀπαρχὴν ἐποιήσατο* (*ὁ δεσπότης*) *τὸν κύριον Ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν ἀναστήσας* (c. 24, 1; vgl. c. 42, 3). Hier erinnert das bei Paulus 1. Kor. 15, 4 fehlende *ἐκ νεκρῶν* an die dem LD. zugrunde liegende Formulierung (vgl. oben S. 33).

Mit Recht hat Kattenbusch (II, S. 328) bemerkt, daß der erste Clemensbrief durch nichts aufforderе zu denken, daß in Rom eine Formel wie das altrömische Symbol in Geltung stehe. Wohl aber gestattet der Brief, wie wir gesehen haben, die Vermutung, daß wie in Rom, so in Korinth eine kurze Formulierung des trinitarischen Glaubens und die wesentlichen Inhalte des Christusbekenntnisses in aller Christen Sinn und Gedächtnis hafteten, so daß die Anklänge des Briefes ohne weiteres allgemein verstanden wurden.

III.

Nicht anders steht die Sache, wenn wir uns zu Ignatius von Antiochia und zu dem Umkreis von Gemeinden wenden, an die er Briefe gerichtet hat. Daß in diesen oder in Antiochia ein Symbol wie das altrömische im kirchlichen Gebrauch gewesen wäre, läßt sich in keiner Weise nachweisen. Wohl aber läßt sich zweierlei feststellen: 1. das Bekenntnis zu der ein=

fachen trinitarischen Taufformel, 2. ein christologisches Kerygma, dessen einzelne Glieder den Aussagen im zweiten Teil des altrömischen Symbols mehr oder weniger ähnlich sind. Diese beiden Stücke stehen aber getrennt nebeneinander und sind nicht zu einer Einheit verbunden.

An die Magnesier schreibt Ignatius c. 13, 1: *Σπουδάζετε οὖν βεβαιωθῆναι ἐν τοῖς δόγμασιν τοῦ κυρίου καὶ τῶν ἀποστόλων, ἵνα πάντα, ὅσα ποιῆτε, κατευοδωθῇ σαρκὶ καὶ πνεύματι, πίστει καὶ ἀγάπῃ ἐν υἱῷ καὶ πατρὶ καὶ ἐν πνεύματι, ἐν ἀρχῇ καὶ ἐν τέλει.* Und weiterhin c. 13, 2: *Ὑποτάγητε τῷ ἐπισκόπῳ καὶ ἀλλήλοις, ὡς ὁ Χριστὸς τῷ πατρὶ κατὰ σάρκα, καὶ οἱ ἀπόστολοι τῷ Χριστῷ καὶ τῷ πατρὶ καὶ τῷ πνεύματι.* Zu den „Dogmata" des Herrn und der Apostel gehört ohne Frage der trinitarische Glaube, an den Ignatius erinnert — insofern in eigentümlicher Weise, als er den Sohn (und ebenso hernach den Christus) dem Vater voranstellt. Durch die Verbindung mit dem Dreieinigen hat das Christenleben seinen Anfang genommen (*ἐν ἀρχῇ*); es gilt, diese Gemeinschaft bis zum Ende festzuhalten (*ἐν τέλει*). Der Anfang ist der Glaube, das Ende aber die Liebe (*ἀρχὴ μὲν πίστις, τέλος δὲ ἀγάπη* — an die Epheser c. 14, 1). Wenn der Glaube am Anfang steht, so scheint der Ausdruck *πίστιν ἐπαγγέλλεσθαι*, das Bekennen des Glaubens oder die Wendung *ἐπαγγέλλεσθαι Χριστοῦ εἶναι*, die synonym damit gebraucht wird (an die Epheser c. 14, 2), die Ablegung des Taufbekenntnisses zu bedeuten.[1])

In dem selben Brief an die Magnesier, der den trinitarischen Glauben bezeugt, wird ebenso stark die Einheit Gottes betont c. 8, 2: *εἷς θεός ἐστιν, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος, ἀπὸ σιγῆς*

---

[1]) So Theodor Zahn, Ignatius von Antiochien. Gotha 1873. S. 590.

προελθών. Wir werden an die Formulierung erinnert, die der Liber Diurnus dargeboten hat: Credimus in unum deum, patrem et filium et spiritum sanctum. Das Eigentümliche der Formel besteht darin, daß beides gleich stark betont wird: die Einheit Gottes, sowie die Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Daß Jesus Christus Gott, unser Gott ist, wird Ignatius nicht müde zu wiederholen. Die Aussagen aber, die den Inhalt des christologischen Kerygmas bilden, stehen für sich und befinden sich nicht innerhalb des trinitarischen Schemas.

Wir lesen im Brief an die Epheser Kap. 18, 2: *Ὁ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθαρίσῃ.* Bemerkenswert ist, daß Ignatius mit Bezug auf die Geburt Jesu sich des bedeutungsvollen Begriffs der „Ökonomie Gottes" bedient (vgl. oben S. 21). Daneben zeigt er eine große Freiheit in der Ausgestaltung der einzelnen Aussagen von Christus. Das tritt sofort zutage, wenn man eine andere Briefstelle, z. B. Kap. 9, 1 u. 2 im Brief an die Traller, vergleicht. Da heißt es: *Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῇ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαβίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων· ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.* Wie das viermal wiederholte Wort *ἀληθῶς* beweist, dient hier der Hinweis auf einzelne Stücke des christologischen Kerygmas der Bekämpfung häretischer Irrlehre und zwar eines krassen Doketismus, der die volle Wirklichkeit und Leibhaftigkeit des Lebens, Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu Christi in leeren Schein verwandelte (*ὥσπερ ἄπιστοί τινες λέγουσι, τὸ δοκεῖν αὐτὸν*

πεπονθέναι, αὐτοὶ τὸ δοκεῖν ὄντες — an die Smyrnäer Kap. 2).

Angesichts der Freiheit und des Wechsels der Anführungen kann man fragen, ob es möglich sei, die bestimmte Form des von Ignatius vorausgesetzten und mannigfach variierten christologischen Kerygmas zu rekonstruieren. Harnack hat den Versuch unternommen; er ermittelt für Ignatius folgendes christologische Kerygma (Hahn S. 389): *πιστεύομεν εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν* [*Χριστὸν Ἰησοῦν*], *τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν κατὰ σάρκα ἐκ σπέρματος* [*γένους*] *Δαυείδ, πνεύματος δὲ ἁγίου, υἱὸν ἀνθρώπου καὶ υἱὸν θεοῦ, γεγεννημένον ἐκ παρθένου* [*ἐκ Μαρίας*], *βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, παθόντα καὶ ἀναστάντα* [*ἐκ* (*ἀπὸ*) *νεκρῶν*] *ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* [*καὶ Ἡρώδου τετράρχου*].

Im Vergleich mit dieser Form erscheint das aus den LD.-Formeln erschlossene Christusbekenntnis (S. 39) einfacher und doch vollständiger. Bemerkenswert ist die Übereinstimmung in der einfachen Bezeichnung des Objektes des Bekenntnisses; es ist „unser Herr Jesus Christus" oder „Christus Jesus, unser Herr". Der Ausdruck: „Sohn Gottes" oder „eingeborener Sohn Gottes", durch den später das Christusbekenntnis mit der trinitarischen Formel verklammert worden ist, steht nicht an der Spitze. Wenn er innerhalb der Formel begegnet, so bezieht er sich nicht auf das ewige trinitarische Verhältnis, sondern ergänzt die Bezeichnung Jesu als des „Menschensohnes". Wir können wiederum feststellen, daß die beiden Bekenntnisteile sich zunächst selbständig und unabhängig voneinander entwickelt haben. Es fehlte noch die Klammer, die sie später zusammenschließen sollte.

IV.

Von großer Bedeutung sind die Zeugnisse, die wir den Schriften Justins des Märtyrers entnehmen können. Ums Jahr

130 in Ephesus zum Christenglauben bekehrt und getauft, hat Justin um 150 in Rom seine große Apologie samt ihrem Anhang, der sog. zweiten Apologie, verfaßt und wenig später den Dialog mit dem Juden Tryphon geschrieben.[1]) Wir können aus seinen Schriften den Blick in ein wichtiges Übergangsstadium gewinnen, und zwar zunächst bezüglich der alten trinitarischen Taufformel, die bei ihm in etwas erweiterter, expliziterter Gestalt erscheint.

Im 61. Kapitel der ersten Apologie beschreibt Justin die Taufhandlung der Christen.[2]) Dabei wird zweimal die Taufformel erwähnt. „(Die Täuflinge) werden von uns hingeführt, wo Wasser ist, und sie werden in der Art und Weise der Wiedergeburt, in der wir auch selbst wiedergeboren worden sind, wiedergeboren; *ἐπ' ὀνόματος γὰρ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ καὶ τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου τὸ ἐν τῷ ὕδατι λουτρὸν ποιοῦνται.*"[3]) Und gegen den Schluß des Kapitels lesen wir: *Ἐν τῷ ὕδατι ἐπονομάζεται τῷ ἑλομένῳ ἀναγεννηθῆναι καὶ μετανοήσαντι ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις τὸ τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ ὄνομα, αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος ἐπὶ τὸ λουτρόν . . . Καὶ ἐπ' ὀνόματος δὲ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, καὶ*

---

[1]) Vgl. darüber Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Leipzig 1893. S. 33.

[2]) In der Abhandlung „Die Logosstellen in Justins Apologien kritisch untersucht" (Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. II. 1901. S. 300—338) hat J. A. Cramer zu zeigen versucht, daß in die Apologie die Schrift eines judenchristlichen Alexandriners hineingearbeitet sei, wofür die Kapitel 60—68 einen trefflichen Beleg bieten (S. 334), und daß die Worte und Ausdrücke in Kap. 61 ff. auf eine spätere Zeit als die justinische hinweisen (S. 336). Es ist hier nicht der Ort, auf diese Hypothese einzugehen und nachzuweisen, daß sie nicht stichhaltig ist.

[3]) Die Apologien Justins des Märtyrers, herausgegeben von D. G. Krüger. 2. Aufl. Freiburg 1896. S. 51 u. 52, Z. 1—3.

ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα, ὁ φωτιζόμενος λούεται.[1])

Die beiden Taufformeln stimmen bezüglich des ersten Gliedes wortwörtlich überein. Es steht somit außer Zweifel, daß der Taufvollzug, den er beschreibt, in der Tat *ἐπ' ὀνόματος τοῦ πατρὸς τῶν ὅλων καὶ δεσπότου θεοῦ* erfolgt ist. Indem aber Justin an der zweiten Stelle ausdrücklich bemerkt, daß der, der den Täufling zum Taufbad hinführt, beim ersten Glied der Formel „eben nur dies hinzufügt" oder „dabei anführt", läßt er zugleich deutlich erkennen, daß er nunmehr den genauen Wortlaut der Taufformel auch beim zweiten und dritten Glied mitteilen will. Es wurde also der Name des „Sohnes" oder „unsres Heilandes Jesu Christi" ersetzt durch den Namen „Jesu Christi, des Gekreuzigten unter Pontius Pilatus". Und endlich fand beim dritten Glied eine Erweiterung statt, indem der Heilige Geist näher bestimmt wurde als „der durch die Propheten vorausverkündigt hat alles, was Jesum betrifft". Daß darunter alle Aussagen des Christuskerygmas und nicht etwa nur die Kreuzigung unter Pontius Pilatus zu verstehen sind, zeigt schon der pluralische Ausdruck (*τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα*) an. Wie sind diese Erweiterungen der einfachen trinitarischen Taufformel zu verstehen und zu erklären?

W. Bornemann hat in seinem Artikel „das Taufsymbol Justins des Märtyrers"[2]) die bei Justin gebräuchlichen solennen Bezeichnungen Gottes genau durchmustert und festgestellt, daß sie, je mehr sie sich dem eben genannten Ausdruck der Tauformel nähern, um so zahlreicher an wichtigen Stellen sich aufweisen lassen, je mehr sie sich aber von ihm entfernen, um so

---

[1]) Ebenda S. 52, Z. 23—26 u. 30 und S. 53, Z. 1—3.

[2]) Zeitschrift für Kirchengeschichte, herausgegeben von Theodor Brieger. 3. Band. 1879. S. 1—27.

vereinzelter und in weniger wichtigem Zusammenhang vorkommen. Ὁ πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός begegnet noch Apol. I c. 44 (Krüger S. 36, 13); ὁ πατὴρ πάντων καὶ δεσπότης θεός viermal (c. 12. 32. 40. 46; vgl. S. 9, 6; 26, 23; 33, 4; 39, 6) und ὁ δεσπότης πάντων καὶ πατὴρ θεός c. 36 (S. 29, 29). Gott als der Schöpfer und Erhalter der Welt wird „der Vater und Herr aller Dinge" genannt. Das Substantivum δεσπότης wird durch das Verbum δεσπόζειν erläutert (c. 14 und 44, Krüger S. 11, 1 und 37, 25). Im Gegensatz zu der gnostischen Trennung des höchsten unbekannten Gottes und des Weltschöpfers oder Demiurgen wird die alles umfassende Schöpfertätigkeit Gottes stark hervorgehoben. Der Vater aller Dinge ist selber der δημιουργὸς τοῦδε τοῦ παντός (c. 13 — S. 9, 20).

Insonderheit der Kampf gegen die Lehre Marcions scheint den Anlaß zur Erweiterung der Taufformel gegeben zu haben. Von Marcion schreibt Justin c. 58 (S. 49, 15 ff.): „Auch den Marcion von Pontus schoben die Dämonen vor, der auch jetzt leugnen lehrt den Schöpfer aller himmlischen und irdischen Wesen, Gott, und den durch die Propheten zuvor verkündigten Christus, seinen Sohn, dagegen aber irgend einen andern verkündigt außer dem Schöpfer-Gott aller Dinge (παρὰ τὸν δημιουργὸν τὸν πάντων θεόν) und ebenso einen anderen Sohn (καὶ ὁμοίως ἕτερον υἱόν). Ihm hangen viele gläubig an, als ob er allein die Wahrheit inne hätte, und spotten unser." Die alte trinitarische Taufformel war der Umdeutung durch Marcion fähig; aber die erweiterte Formel, wie Justin sie darbietet, schloß den marcionitischen Irrtum in allen ihren Gliedern aus. Zunächst im ersten Glied, wenn Gott als „der Vater und Herr aller Dinge" prädiziert wurde; dann im zweiten Glied, wenn der Name „Jesus Christus" die Identität des Menschen Jesus mit dem von Gott gekommenen Christus hervorhob und der

Hinweis auf den Kreuzestod unter Pontius Pilatus all den phantastischen doketischen Deutungen, denen der Name „Sohn" ausgesetzt war, einen starken Riegel vorschob; endlich im dritten Glied, wenn die Weissagungen der alttestamentlichen, von Marcion verworfenen Propheten, die auch den Kreuzestod vorausverkündigt hatten, als Wirkungen des Heiligen Geistes erschienen. Wenn G. Krüger in Gießen „das Taufbekenntnis der römischen Gemeinde als Niederschlag des Kampfes gegen Marcion" erweisen wollte,[1]) so hat er das Beweisziel zu weit gesteckt. Aber zur Erweiterung der Taufformel hat der Kampf gegen Marcion in der Tat beigetragen.

Moritz von Engelhardt war der Meinung, Justin habe selbst da, wo er sich direkt an die Taufformel anschließe, und wo man eine pietätvolle Wiedergabe des Wortlauts der Worte erwarten sollte, seine eigenen Zusätze eingeschoben.[2]) Daß es indes eine Zeit gegeben hat, in der in der Kirche die von Justin mitgeteilte Taufformel tatsächlich angewendet worden ist, dafür legt die Umbildung deutliches Zeugnis ab, welche die Markosier, ein Zweig der valentinianischen Gnosis, mit ihr vorgenommen haben, um sie in ihrem Sinn verwenden zu können. Daß ein enger Zusammenhang zwischen beiden Taufformeln besteht, scheint unleugbar zu sein. Irenäus schreibt adv. haereses I, 21, 3: *Οἱ δὲ ἄγουσιν ἐφ' ὕδωρ καὶ βαπτίζοντες οὕτως ἐπιλέγουσιν* (schon diese Einführung erinnert an die Worte Justins: *ἔπειτα ἄγονται ἔνθα ὕδωρ ἐστί . . . αὐτὸ τοῦτο μόνον ἐπιλέγοντος τοῦ τὸν λουσόμενον ἄγοντος* c. 61): *εἰς ὄνομα ἀγνώστου πατρὸς τῶν ὅλων* (durch den Einschub von *ἀγνώστου* wird die kirchliche Formel paralysiert), *εἰς ἀλη-*

[1]) Zeitschrift für die neutest. Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums. 6. Jahrg. 1905. S. 72—79.

[2]) Das Christentum Justins des Märtyrers. Eine Untersuchung über die Anfänge der katholischen Glaubenslehre. Erlangen 1878. S. 143.

θειαν μητέρα πάντων (hier tritt gnostische Sonderlehre von Christus zutage), *εἰς τὸν κατελθόντα εἰς Ἰησοῦν εἰς ἕνωσιν καὶ ἀπολύτρωσιν καὶ κοινωνίαν τῶν δυνάμεων* (die Worte *εἰς Ἰησοῦν* im dritten Glied entsprechen den Worten *τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν* in der kirchlichen Formel).

Wir wenden uns von der Taufformel zum Taufbekenntnis. Man darf erwarten, daß die erweiterte Taufformel eine Erweiterung des Taufbekenntnisses nach sich gezogen hat. Aber Justin selber teilt das Taufbekenntnis nicht mit. Wir sind auf mehr oder weniger beweiskräftige Vermutungen angewiesen.

Moritz von Engelhardt hat beobachtet, daß Justin sich nirgends auf eine ausführlichere Erörterung über die Einheit Gottes auslasse; sie stehe für jeden Einsichtigen ohne weiteres fest, und er behandele sie nur gelegentlich und wie eine ausgemachte Sache (S. 135). Im Taufbekenntnis wird indes die ausdrückliche Betonung der Einheit Gottes nicht gefehlt haben. Im Syntagma Justins gegen Marcion standen nach dem Zeugnis des Irenäus (adv. haereses IV, 6, 2) die Worte: Ab uno deo, qui et hunc mundum fecit et nos plasmavit et omnia continet et administrat, unigenitus filius venit ad nos. Noch stärker erinnern an den Inhalt eines Taufbekenntnisses die Worte, die in den (ihrem Grundstock nach echten) Märtyrerakten Justins ihm als sein Bekenntnis vor dem Richter in den Mund gelegt werden: Rectum dogma, quod Christiani homines cum pietate servamus, hoc est, ut deum unum existimemus, factorem atque creatorem omnium, quae videntur quaeque corporeis oculis non cernuntur; et dominum Iesum Christum, dei filium, confiteamur olim a prophetis praenuntiatum, qui et humani generis iudex venturus est, salutis praeco et magister iis, qui ab illo

bene didicerint.[1]) Die Anklänge an Justins Taufformel liegen vor Augen und Ohren.

Bornemann hat (a. a. O. S. 23) aus Justins Schriften ein „mutmaßliches Symbol" nach der Analogie des altrömischen zusammengestellt. Aber es ist unbeweisbar, daß das Taufbekenntnis neben kurzen Erweiterungen des ersten und dritten Gliedes eine so ganz aus dem Rahmen fallende Erweiterung des zweiten Gliedes gehabt haben sollte, wie sie eintritt, wenn man den vollen Inhalt des christologischen Kerygmas hineinschiebt. Viel vorsichtiger und richtiger drückt sich Harnack aus, wenn er schreibt (bei Hahn S. 389): „Für Justin läßt sich außer dem Bekenntnis zu der ganz kurz explizierten Taufformel (im ersten Glied etwa *εἰς τὸν πατέρα τῶν ὅλων καὶ δεσπότην θεόν*, im zweiten „Jesus Christus" und „Herr" [vielleicht auch „gekreuzigt unter Pontius Pilatus"], im dritten Glied *τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα* oder ähnlich) etwa folgendes christologisches Kerygma aufstellen: *εἰς [ἐπὶ] τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν πρωτότοκον υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν [κατὰ τὴν τοῦ πατρὸς βουλὴν] διὰ παρθένου γεννηθέντα καὶ παθητὸν γενόμενον ἄνθρωπον καὶ σταυρωθέντα ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ μετὰ δόξης [ἐν δόξῃ] πάλιν παραγενησόμενον [κριτὴν πάντων (ἀνθρώπων)]*. Die Trennung des kurzen trinitarischen Taufbekenntnisses von dem Bekenntnis zu dem ausführlichen christologischen Kerygma ist gewiß richtig; daß in ersterem auch die Einheit Gottes hervorgehoben worden ist, haben wir vorhin als wahrscheinlich zu erweisen versucht. So steht das Gesamtergebnis in Übereinstimmung mit dem Befund bei Clemens und Ignatius. Noch stehen die zwei Bekenntnisteile getrennt nebeneinander. Aber wie sie innerlich zusammen-

[1]) Acta martyrum P. Theodorici Ruinart opera ac studio collecta. Ratisbonae 1859, p. 106.

gehören, so bereitet sich auch die äußere Ineinsbildung vor. Es werden Brücken herüber und hinüber geschlagen. In die Taufformel und im Anschluß daran doch wohl auch in das trinitarische Taufbekenntnis dringt zur Bekämpfung des doketischen Irrtums der geschichtliche Name des „Sohnes", Jesus Christus, und das geschichtliche Ereignis seines Kreuzestodes unter Pontius Pilatus ein. Und umgekehrt wird von der Taufformel her im Christuskerygma der geschichtliche Jesus Christus als der „erstgeborne Sohn Gottes" bezeichnet (Justins Apol. I c. 23. 33. 46. 53. 63; Dial. c. 84. 85. 100. 116. 138; vgl. in der Ausgabe Krügers S. 19, 20; 28, 5; 38, 24; 44, 19; 55, 9 und in Otto's Ausgabe des Dial. (1877) S. 302B; 306B; 356D; 416B; 486D). Damit war im Kerygma ein Anhalts- und Stützpunkt gewonnen, an den Justins Logoslehre anknüpfen konnte. Wir werden später noch deutlicher erkennen, wie der Logos-Christologie der Zustand der getrennten Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses zustatten gekommen ist.

Wir haben gesehen, daß der Befund bei Justin ein Übergangsstadium zeigt, bei dem die spätere Entwicklung nicht stehen geblieben ist. Es führt eine deutlich erkennbare Linie von Justin weiter zu Irenäus. Doch bevor wir von diesem Fortschritt reden, ist noch ein Zeugnis von weittragender Bedeutung abzuhören.

V.

Unter dem Titel „Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts" hat Theodor Schermann die sog. apostolische Kirchenordnung (*κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων*) und die Ecclesiastica traditio (Clementis) zusammengefaßt.[1]) Der

[1]) Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, herausgegeben von Drerup, Grimme und Kirsch. Dritter Ergänzungsband. Erster Teil. Paderborn 1914.

zweite Teil umfaßt die rituelle kirchliche Überlieferung, die man früher „ägyptische Kirchenordnung" nannte, weil sie zunächst nur in ägyptischen Übersetzungen (äthiopischen und koptischen) bekannt war. Wieviel von diesen Texten ins zweite Jahrhundert zurückreicht, bedarf im einzelnen Fall strenger kritischer Prüfung. Die Kirchenordnung enthält in Kap. 46 eine eingehende Beschreibung der ganzen Taufhandlung (S. 68-78). Hier sind von höchstem Interesse die ägyptischen (koptischen, arabischen, äthiopischen) Texte — nicht sowohl nach ihrem gegenwärtigen Wortlaut, als wegen der eigenartigen Anordnung und Stufenfolge des Taufaktes. Die Beschreibung lautet nach der von Achelis[1]) mitgeteilten deutschen Übersetzung des koptischen Textes, die Dr. Georg Steindorff verdankt wird, folgendermaßen:

„Desgleichen nun möge der Diakon mit ihm (d. h. dem Täufling) ins Wasser gehen und möge zu ihm sagen, indem er ihm angibt, daß er sage (d. h. also: der Diakon spricht vor, der Täufling spricht nach):

Ich glaube an den wahrhaftigen Gott allein, den Vater, den Allmächtigen; und seinen eingeborenen Sohn, Jesus Christus, unsern Herrn und Heiland, und an seinen Heiligen Geist, den allbelebenden, die wesensgleiche Dreieinigkeit, eine einzige Gottheit, eine einzige Herrschaft, ein einziges Königtum, einen einzigen Glauben, eine einzige Taufe in der heiligen katholischen apostolischen Kirche zum ewigen Leben, Amen.[2])

[1]) Hans Achelis, Die ältesten Quellen des orientalischen Kirchenrechts = TU., VI. Band, Heft 4. 1891. S. 96—98.

[2]) *Πιστεύω εἰς τὸν μόνον ἀληθινὸν θεὸν τὸν πατέρα τὸν παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν κύριον καὶ σωτῆρα ἡμῶν καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα τὸ ζωοποιοῦν, τὴν ὁμοούσιον τριάδα, μίαν κυριότητα, μίαν βασιλείαν, μίαν πίστιν, ἓν βάπτισμα ἐν τῇ καθολικῇ ἀποστολικῇ ἐκκλησίᾳ καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἀμήν* — nach Paul de Lagardes griechischer Übersetzung (in Bunsens Analecta Ante-Nicaena, vol. II. London 1854. S. 467), die sich an H. Tattams Ausgabe

Der aber, welcher [die Taufe] empfängt, möge in bezug auf dies alles sagen: Ich glaube also. Und der, welcher [die Taufe] vollzieht, soll seine Hand auf das Haupt dessen, der [sie] empfängt, legen und ihn dreimal untertauchen, indem er dieses jedes Mal bekennt.

Und darnach möge er weiter sprechen: Glaubst du an unsern Herrn Jesus Christus, den einzigen Sohn Gottes des Vaters, daß er Mensch geworden ist durch ein Wunder um unsertwillen, in einer nicht festzustellenden Einheit[1]) durch seinen Heiligen Geist von der heiligen Jungfrau Maria, ohne männlichen Samen, und daß er gekreuzigt worden ist für uns unter Pontius Pilatus, gestorben ist aus eignem Willen für unser Heil zugleich, auferstanden ist am dritten Tage, befreit hat die Gefesselten, aufgestiegen ist zu den Himmeln, sich gesetzt hat zur Rechten seines guten Vaters in den Höhen, und wiederkommt zu richten die Lebendigen und die Toten gemäß seiner Offenbarung und seinem Königtum?

Und glaubst du an den heiligen, guten und belebenden Geist, welcher das All reinigt, in der heiligen Kirche?

Wiederum möge er weiter sagen: Ich glaube. Und sie mögen herauf aus dem Wasser gehen, und der Presbyter möge ihn salben mit dem Öle der Danksagung, indem er sagt: Ich salbe dich mit heiligem Öle im Namen Jesu Christi."

F. X. Funk hat die „Symbolstücke in der ägyptischen Kirchenordnung und den Kanones Hippolyts" einer kritischen Prüfung unterworfen und aus Worten wie „die wesensgleiche Dreieinigkeit" und „ἑνώσει ἀκαταλήπτῳ" die Folgerung gezogen, daß das koptische Symbol wenigstens bis ins 5. Jahr-

---

des koptischen Textes (London 1848) anschließt. Es fehlt hier μίαν θεότητα (vor μίαν κυριότητα) und ἁγίᾳ (vor καθολικῇ). Dagegen ist vor εἰς ζωὴν ein καὶ hinzugefügt. — Vgl. auch Hahn S. 156 f.

[1]) ἑνώσει ἀκαταλήπτῳ — Lagarde a. a. O.

hundert herabrücke.[1]) Das mag von dem gegenwärtigen Wortlaut gelten, aber nicht von dem Aufbau der Taufhandlung, der deutlich die getrennte Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses erkennen läßt. Dieser Aufbau geht sicher ins zweite Jahrhundert zurück. Denn

1. Der Täufling legt zunächst ein kurzes trinitarisches Bekenntnis ab, und erst nach vollzogenem Taufakt, der in dreimaligem Untertauchen besteht, wird

2. von dem Getauften die Zustimmung zu einem ausgeführten christologischen Bekenntnis gefordert. Für diesen Stufengang, dessen Ursprünglichkeit nicht bezweifelt werden kann, spricht die innere Logik der Bekenntnisstücke. Erst muß der Glaube an den einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, angenommen und bekannt sein; dann erst bekommt das Bekenntnis zu dem durch den Heiligen Geist von der Jungfrau Maria geborenen, Mensch gewordenen Sohn Gottes seinen Vollsinn.

3. Die weitere Hinzufügung der Frage: „Und glaubst du an den heiligen, guten und belebenden Geist? usw." ist sicherlich späteren Ursprungs. Die Frage ist eine völlig überflüssige Doublette und erweist sich als solche schon dadurch, daß der Geist, wie er schon zuvor im trinitarischen Bekenntnis als der „allbelebende" prädiziert war, so nun noch einmal die Bezeichnung des „belebenden, alles reinigenden Geistes" erhält. Auch der wiederholte Hinweis auf die heilige Kirche erweist sich als Doublette. Dazu kommt, daß der Getaufte nur einmal die Antwort gibt: „Ich glaube". Man kann unschwer den Grund der Erweiterung erkennen. In späterer Zeit, als man die ursprüngliche Sonderstellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses nicht mehr beachtete, legte man

[1]) Kirchengeschichtl. Abhandlungen und Untersuchungen von F. X. Funk. 3. Band. Paderborn 1907. S. 64—84; vgl. besonders S. 70 ff.

in der trinitarischen Bekenntnisformel um des folgenden Christusbekenntnisses willen allen Nachdruck auf das Bekenntnis des Glaubens an Gott den Vater. Dann lag es aber nahe, die überkommene gesonderte Glaubensfrage in bezug auf Jesus Christus durch die Frage in bezug auf den Heiligen Geist zu ergänzen.

4. Nur bei Wegfall der letzteren Frage steht der Abschluß der Handlung, die Salbung des Getauften durch den Presbyter mit Öl in folgerichtigem Zusammenhang. Denn die Salbung erfolgt „im Namen Jesu Christi". Wie das trinitarische Bekenntnis durch die dreimalige Untertauchung besiegelt wird, so das Christusbekenntnis durch die Ölsalbung. Auch hier hat die Folgezeit eine Änderung und Erweiterung eintreten lassen. In den Canones Hippolyti, in denen das Eigentümliche der ganzen Taufhandlung verwischt ist, lesen wir: Ego te ungo in nomine patris et filii et spiritus sancti (Achelis S. 98 § 134).

An das Ergebnis, das wir aus der recht verstandenen ägyptischen Kirchenordnung gewonnen haben, erinnert eine viel besprochene Stelle[1]) eines Briefes des Bischofs Dionysius von Alexandrien (um 247—264/5) an den Presbyter (späteren Bischof) Dionysius von Rom (Eusebius, Kirchengeschichte VII, 8). Die Briefstelle wirft dem Novatian vor, daß er eine höchst frevelhafte Lehre von Gott eingeführt und unsern so gütigen (*χρηστότατον*) Herrn Jesus Christus als unbarmherzig verleumdet habe; dazu verwerfe er das heilige Taufbad und verdrehe den vor demselben abgelegten Glauben und das Bekenntnis (*τὸ λοῦτρον ἀθετοῦντι τὸ ἅγιον καὶ τήν τε πρὸ αὐτοῦ πίστιν καὶ ὁμολογίαν ἀνατρέποντι*). Ist hier unter *πίστις* der trinitarische Glaube, unter *ὁμολογία* das Christusbekenntnis zu verstehen? Wozu braucht Dionysius zwei Worte,

[1]) Vgl. bei Kattenbusch die Stellen über Dionysius von Alexandria im Register. II. S. 1001.

wenn er nur eine Sache meinte? In einem andern Brief erwähnt Dionysius bei Beschreibung der Taufhandlung „Fragen und Antworten“ (τῶν ἐπερωτήσεων καὶ τῶν ἀποκρίσεων — VII 9, 2). Der Unterschied bleibt allerdings bestehen, daß Dionysius von einem zwiefachen Bekenntnis vor der Taufe redet, während die ägyptische Kirchenordnung das Christusbekenntnis auf die Taufe folgen läßt.

Anhangsweise seien hier lateinische Tauffragen besprochen, die bei der Taufe des Venustianus im Jahre 303 angewendet worden sein sollen. Der überlieferte Text lautet folgendermaßen:

Credis in deum patrem omnipotentem? Credo.

Et in Christo Iesu, filio eius? Credo.

Et in spiritu sancto? Credo.

Et in eum, qui passus est et resurrexit? Credo.

Et in eum, qui ascendit in caelos et iterum venturus est iudicare vivos et mortuos et saeculum per ignem? Credo.

Et in adventu ipsius et regnum eius, in remissionem peccatorum et carnis resurrectionem? Venustianus respondit: Credo in Christum, dei filium, qui me illuminet.

Man sieht sofort, daß die hier beschriebene Taufhandlung mit sechsmaliger Frage und sechsmaliger Antwort aus einer einfacheren hervorgegangen ist. Es wurde zunächst der trinitarische Glaube abgefragt, wobei der Täufling dreimal mit Credo antwortete. Dann wurde die Zustimmung zu einem ausgeführten Christusbekenntnis gefordert, die durch die einmalige Antwort erfolgte: Credo in Christum, dei filium, qui me illuminet. Später ist dann — um der Analogie mit dem trinitarischen Glauben willen — das Christusbekenntnis in drei Fragen und drei Antworten zerlegt worden, und überdies sind zwei lose Bekenntnisstücke (Vergebung der Sünden und Auferstehung des Fleisches) in engste Verbindung mit dem Christus-

bekenntnis gebracht worden. Geht man indes auf die durchscheinende einfachere Urform zurück, so ist ein Seitenstück zu dem Ergebnis gewonnen, das die Untersuchung der ägyptischen Kirchenordnung geliefert hat.[1])

VI.

Die getrennte Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses in der alten Kirche ist an einigen hervorragenden Beispielen nachgewiesen worden. Es wäre nicht schwer, sie zu vermehren. In keinem Fall läßt sich aus den Schriften der apostolischen Väter und der Apologeten eine Gegeninstanz beibringen. Wenn im Hirten des Hermas das erste Mandatum mit den bekannten Worten beginnt: „Als erstes von allem glaube, daß einer ist der Gott, der das All geschaffen und geordnet hat" (*πρῶτον πάντων πίστευσον, ὅτι εἷς ἐστιν ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας*), so wird man an die alte Formulierung des trinitarischen Glaubens erinnert, bei der die Einheit Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, so stark hervorgehoben worden ist. Daß die Termini Vater, Sohn und Geist dem Hermas bekannt waren, zeigen Stellen wie Simil. V 6, 3. 4. 5, in denen *ὁ πατήρ*,

[1]) Die Fragen stehen in der Passio Sancti Savini, episcopi et martyris, die Steph. Baluzius in Miscellaneorum libro II (Parisiis 1679) p. 47—55 'ex codice 18 vetustissimo bibliothecae Colbertinae' veröffentlicht hat; vgl. dort S. 54. Savinus, episcopus Assisinas (S. 464), tauft den 'vir clarissimus Venustianus Augustalis Tusciae' und befreit ihn von einem schweren Augenleiden; Venustianus erleidet in civitate Assisinati, Savinus in Spoleto im Jahre 303 den Märtyrertod. Baluzius erklärte die Akten für sincerissima et optima (S. 463); Kattenbusch (II. S. 486, Anm. 15) hielt die Fragen für historisch wertlos (gegen Hahn S. 34 f.). — Eingeleitet werden die Fragen durch den Satz: Tunc sanctus Savinus episcopus genibus positis oravit et manibus abscisis catechizavit eum cum uxore et filiis et accepta aqua baptizavit eos dicens: Credis usw. Daß hinter den Fragen ein älterer Taufvollzug liegt, scheint mir fraglos zu sein. Möglicherweise ist die ganze Legende von der Augenheilung aus dem 'illuminare' des alten Christusbekenntnisses entstanden.

ὁ υἱὸς αὐτοῦ und τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον begegnen. Wie in Mand. I die Schöpfung dem einen Gott zugeschrieben wird, so in Simil. V 6, 5 dem Heiligen Geist (τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν). In andern Zusammenhängen ist vom Christuskerygma und seiner Bedeutung die Rede; es ist das Gesetz Gottes, das bis an die Grenzen der Erde getragen wird. Die Christen sind die, die das Kerygma gehört und an den Sohn Gottes geglaubt haben (οἱ ἀκούσαντες τοῦ κηρύγματος καὶ πιστεύσαντες εἰς αὐτόν — Simil. VIII 3, 2). Das Amt der Predigt ist den ἀπόστολοι καὶ διδάσκαλοι τοῦ κηρύγματος τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ übertragen (Simil. IX 15, 4); sie sind es, die den Namen des Sohnes Gottes verkündigt und das Siegel des Kerygmas (d. h. die Taufe) gegeben haben (Simil. IX 16, 5). Eine formulierte Zusammenfassung des Kerygmas findet sich bei Hermas nicht, geschweige denn, daß von Anklängen an das altrömische Symbol die Rede sein könnte.

Dagegen reproduziert die Apologie des athenienſischen Philosophen Aristides (um 140) in sehr freier Weise Hauptstücke des Kerygmas (Jesus, Sohn Gottes des Höchsten, Jungfrauengeburt, zwölf Jünger, „damit seine Ökonomie in etwas vollendet würde", Kreuzestod, Begräbnis, Auferstehung, Himmelfahrt, Missionstätigkeit der zwölf Jünger — Kap. 2, 6—8).[1] Diese Reproduktion schließt sich aber nicht unmittelbar an die monotheistische Entwicklung des Gottesbegriffes an (Gott als Schöpfer und Beweger des Alls, als das vollkommene Wesen, das nichts bedarf, und dessen alle Dinge bedürfen — Kap. 1, 3-6), sondern Aristides wendet sich im zweiten Kapitel von Gott zu den Menschen, scheidet diese nach dem griechischen Text in drei,

[1] Vgl. Reinhold Seeberg, Die Apologie des Aristides, in Zahns Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons und der altkirchlichen Literatur. 5. Teil. Leipzig 1893. S. 329 ff. — Einen kurzen Auszug gibt Hahn S. 3 f.

nach dem syrischen in vier Klassen: Barbaren, Griechen, Juden und Christen, gibt kurz den Ursprung jeder Klasse an und kommt so erst bei den Christen auf Jesus Christus zu sprechen (*οἱ χριστιανοὶ γενεαλογοῦνται ἀπὸ Ἰησοῦ Χριστοῦ* — Kap. 2, 6).

Würden wir aus dem zweiten Jahrhundert nähere Nachrichten über den Verlauf der Taufhandlung haben, die zur Ergänzung der Mitteilungen Justins und der Darstellung der ägyptischen Kirchenordnung dienen würden, so könnte sich die Untersuchung darauf erstrecken, ob und wie bei der Taufe außer den Fragen nach dem trinitarischen Glauben und dem Christusbekenntnis auch die losen Bekenntnisstücke der heiligen Kirche, der Vergebung der Sünden und des ewigen Lebens in den Bereich der Tauffragen gezogen worden sind. In der ägyptischen Kirchenordnung schließt sich das Bekenntnisstück von der „einzigen Taufe in der heiligen katholischen apostolischen Kirche zum ewigen Leben" unmittelbar an das Bekenntnis zu der kurz explizierten Taufformel an. Erst bei Cyprian begegnet uns eine auf diese Stücke sich beziehende formulierte Frage in zweifacher Relation: Ep. 69, 7 ad Magnum: Credis (in) remissionem peccatorum et vitam aeternam per sanctam ecclesiam? und Ep. 70, 2 ad Ianuarium et ceteros episcopos Numidas: Credis in vitam aeternam et remissionem peccatorum per sanctam ecclesiam? Vgl. Hahn S. 16 f. Kattenbusch vermutet (II. S. 92, Anm. 55), daß die Redaktion der Tauffragen in diesem Wortlaut auf dem Konzil beschlossen worden sei, das Agrippinus in Karthago (im Beginn des dritten Jahrhunderts) in betreff der Ketzertaufe abgehalten hat (vgl. Cyprians Briefe 71, 4 und 73, 3).

Der geschilderte Bekenntniszustand am Ende des ersten und im Lauf des zweiten Jahrhunderts, bei dem „neben der kurzen Taufformel das *κήρυγμα τῆς ἀληθείας*, die Verkündigung der im Alten Testament geweissagten Geschichte Christi,

ohne feste Formulierung einherging",[1]) hatte seine Licht- und Schattenseiten. Man wußte noch nichts von der Gefahr der Erstarrung, die jeder Formel mit festem unabänderlichem Wortlaut droht. Da der gleiche Inhalt in wechselnder Form zum Ausdruck kam, so nahm er an dem lebendigen Fluß der Geschichte teil. Das Gegenwartsinteresse konnte sich dabei geltend machen. Es genügten kurze Zusätze zur Taufformel, um den Irrtum in der Gotteslehre der Gnostiker, oder wie wir bei Justin gefunden haben, Marcions Irrlehre abzuwehren und auszuschließen.

Der Umstand indes, daß der trinitarische Glaube und das Christusbekenntnis unverbunden nebeneinanderstanden, ließ eine wichtige Frage unentschieden, die mit der Zeit eine klare und bestimmte Antwort forderte. Im trinitarischen Glauben war von dem einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist, die Rede, im Christusbekenntnis von „Jesus Christus, unserm Herrn" und seinem geschichtlichen Erlösungswerk. Wie ist nun das Verhältnis Jesu Christi zu dem einen Gott näher zu bestimmen? Oder (um in der Schulsprache zu reden) wie verhält sich die „Ökonomie" zur „Theologie"? Da die Erlösung das Werk des einen Gottes ist, wie stellt sich Gott in Jesus Christus dar? Es konnten sich hier Auffassungen geltend machen, die mit einem gewissen Schein des Rechts behaupteten, auf dem Boden des kirchlichen Bekenntnisses wie der Heiligen Schrift zu stehen und doch in der Tat dem Gemeinglauben der Kirche nicht entsprachen. „Auf der einen Seite eine Betonung der Gottheit Christi, welche das Ich und Du im Verkehr Christi mit dem Vater zu einem wesenlosen Schein herabsetzte; und auf der andern Seite eine Betrachtung Jesu als des bloßen Menschen, der zwar von einzigartiger Anlage und im höchsten

---

[1]) Ad. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Band. 4. Aufl. 1909. S. 356.

Maße inspiriert, aber doch nur infolge seiner sittlichen Entwicklung und amtlichen Bewährung stufenweise zu göttlicher Würde erhoben worden sei. Auf beiden Seiten aber betonte man die Einzigkeit Gottes in einer Weise, daß kein Raum blieb für den christlichen Glauben an den Gott, der sein Wesen offenbart hat, indem er sich als den Dreieinigen offenbart hat.“ [1])

Hätte die alte Kirche und insonderheit Rom in der Mitte des zweiten Jahrhunderts schon ein geschlossenes, fest formuliertes Bekenntnis wie das altrömische Symbol besessen, so bliebe die Art und Weise, wie der Monarchianismus, insonderheit der dynamistische, sich entwickeln und in der Kirche zur Geltung bringen konnte, ein schwer zu lösendes Rätsel. Dagegen dient die getrennte Stellung der noch nicht zur Einheit zusammengefaßten Bekenntnisteile zur dogmengeschichtlichen Erklärung für die Bewegung, die der Monarchianismus hervorrief, und vor allem für die Äußerungen seines Bewußtseins, auf kirchliche Geltung Anspruch zu haben. Es sollte nun aber bald die Stunde der Vereinigung der Bekenntnisteile schlagen.

---

[1]) Th. Zahn, Glaubensregel und Taufbekenntnis in der alten Kirche in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. II. Jahrg. 1881. S. 321.

---

§ 4.

Die erstmalige, eigenartige Vereinigung des trinitarischen Glaubens und des Christuskerygmas bei Irenäus.

Wenn man mit der durch den Fortgang unserer Untersuchung bestimmten Fragestellung an Irenäus herantritt, macht man eine neue, überraschende Entdeckung. Man glaubte bisher mit Sicherheit dem Irenäus entnehmen zu können, daß er den Wortlaut des altrömischen Symbols vor sich gehabt habe. In Wirklichkeit aber ist Irenäus der erste kirchliche Schriftsteller gewesen, der den Versuch gemacht hat, die bisher getrennten Bekenntnisteile, den trinitarischen Glauben und das ausgeführte Christuskerygma, zu vereinigen und zusammenzuschließen. Die Eigenart des Versuches bürgt dafür, daß er der erste in seiner Art war. Mit Recht hat Adolf Stieren die Behauptung aufgestellt, daß Irenäus „die Hauptquelle des von den Aposteln stammenden Glaubens in Worten zusammengestellt habe, welche wohl nach der Taufformel das älteste Glaubensbekenntnis der christlichen Kirche genannt werden mögen".[1])

I.

Irenäus beginnt das erste Buch seines Werkes gegen die Häresien mit einer Darlegung der Äonenlehre der Valentinianer. Indem er mit der Darlegung die Kritik verbindet, wendet er

[1]) Ersch und Gruber, Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste. Zweite Sektion. 23. Teil. 1844. Artikel Irenäus. S. 376.

sich vor allem gegen den Mißbrauch, den sie mit der heiligen Schrift treiben. „Indem sie sozusagen aus Sand Seile flechten, suchen sie ihren Lehren die Gleichnisse des Herrn, die Aussprüche der Propheten oder die Worte der Apostel anzupassen, damit ihr Hirngespinst nicht ohne Zeugnisse bleibe. Aber sie setzen sich weg über die Ordnung und den Zusammenhang der Schriften und lösen nach Kräften die Glieder der Wahrheit auf. Sie versetzen und stellen um, verändern völlig den Sinn und täuschen viele durch ihre trügerische Zusammenstellung der Reden des Herrn" (Adv. haeres. I, 8, 1).[1]) Indes „wird der, der die Richtschnur der Wahrheit unerschütterlich in sich festhält, die er durch die Taufe empfangen hat (*ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφεν*), zwar die Namen, Aussprüche und Gleichnisse aus den [biblischen] Schriften erkennen, aber nicht wird er ihre gotteslästerlichen Hirngespinste anerkennen" (I, 9, 4). Schon aus ihren Widersprüchen erkennt man, daß „zuverlässig nur die von der Kirche verkündete Wahrheit" (*βεβαίαν τὴν ὑπὸ τῆς ἐκκλησίας κηρυσσομένην ἀλήθειαν*) ist (I, 9, 5).[2])

---

[1]) Ich zitiere nach der Ausgabe des Irenäus von Adolf Stieren. Leipzig 1853, der sich der Kapiteleinteilung des Benediktiners Renatus Massuet (Paris 1712) anschloß.

[2]) Für den folgenden Abschnitt haben wir drei Quellen: den griechischen Originaltext, den Epiphanius Panarion haer. 30, 3—8 zitiert (= griech.), die alte lateinische Übersetzung (= lat.) und eine armenische Übersetzung (= arm.), die eine im griechischen Text nicht erhaltene Schrift des monophysitischen Patriarchen von Alexandrien Timotheus Älurus (um 460) wiedergibt — vgl. H. Jordan, Armenische Irenäusfragmente in deutscher Übersetzung (= TU. 36. Band. 3. Heft. 1913. S. 62—64). Wir gewinnen durch Vergleichung folgende Textgestalt, die mit dem Epiphaniustext der Berliner Ausgabe (Griechische christliche Schriftsteller. Band 25. 1915. Herausgegeben von D.Dr. Karl Holl. S. 431, 19—432, 15) übereinstimmt: *Ἡ μὲν γὰρ ἐκκλησία, καίπερ καθ' ὅλης τῆς οἰκουμένης ἕως περάτων τῆς γῆς διεσπαρμένη, παρὰ δὲ τῶν ἀποστόλων καὶ τῶν ἐκείνων μαθητῶν παραλαβοῦσα τὴν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα τὸν πεποιηκότα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰς θαλάσσας καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς*

„Die Kirche nämlich ist zwar über die ganze Welt zerstreut bis an die Grenzen der Erde, sie hat aber von den Aposteln und ihren Schülern den Glauben empfangen — den Glauben an einen Gott, Vater, Allmächtigen, der den Himmel und die Erde und die Meere und alles, was darin ist, gemacht hat (= Psalm 146, 6) und an einen Jesus Christus, den Sohn Gottes, der Fleisch geworden ist für unser Heil, und an Heiligen Geist, der durch die Propheten verkündigt hat die Ökonomien (Heilsvorbereitungen) Gottes und die Herabkunft und die Geburt aus der Jungfrau und das Leiden und die Auferweckung von den Toten und die leibliche Aufnahme in die Himmel des geliebten [Sohnes] Christus Jesus, unsers Herrn, und seine Wiederkunft von den Himmeln in der Herrlichkeit des Vaters, um „alles wieder zusammenzufassen"

πίστιν καὶ εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστόν (so lat. und arm.; *Χριστὸν Ἰησοῦν* griech. und Holl) *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν σαρκωθέντα ὑπὲρ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ* (*τοῦ θεοῦ* om. griech. und Holl) *καὶ τὴν ἔλευσιν καὶ τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν καὶ τὸ πάθος καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου* [*υἱοῦ* arm.] *Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ ἐπὶ τὸ ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα καὶ ἀναστῆσαι πᾶσαν σάρκα πάσης ἀνθρωπότητος, ἵνα Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν καὶ θεῷ καὶ σωτῆρι καὶ βασιλεῖ κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ πατρὸς τοῦ ἀοράτου πᾶν γόνυ κάμψῃ ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων καὶ πᾶσα γλῶσσα ἐξομολογήσηται αὐτῷ καὶ κρίσιν δικαίαν ἐν τοῖς πᾶσι ποιήσηται, τὰ μὲν πνευματικὰ τῆς πονηρίας καὶ ἀγγέλους τοὺς παραβεβηκότας καὶ ἐν ἀποστασίᾳ γεγονότας καὶ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀδίκους καὶ ἀνόμους καὶ βλασφήμους τῶν ἀνθρώπων εἰς τὸ αἰώνιον πῦρ πέμψῃ, τοῖς δὲ δικαίοις καὶ ὁσίοις καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τετηρηκόσι καὶ ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ διαμεμενηκόσι* (*τοῖς* [*μὲν* lat.] *ἀπ' ἀρχῆς, τοῖς δὲ ἐκ μετανοίας*) *ζωὴν χαρισάμενος ἀφθαρσίαν δωρήσηται καὶ δόξαν αἰωνίαν περιποιήσῃ — τοῦτο τὸ κήρυγμα παρειληφυῖα καὶ ταύτην τὴν πίστιν ὡς προέφαμεν ἡ ἐκκλησία, καίπερ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ διεσπαρμένη, ἐπιμελῶς φυλάσσει* (erst mit *φυλάσσει* erhält die lange Periode ihr Verbum finitum) usw. Irenäus schreibt entweder [unser Herr] „Jesus Christus", oder bei umgekehrter Reihenfolge echt paulinisch „Christus Jesus unser Herr".

(= Ephes. 1, 10) und wiederzuerwecken alles Fleisch der ganzen Menschheit, damit vor Christus Jesus, unserm Herrn und Gott und Heiland und König, nach dem Wohlgefallen des unsichtbaren Vaters „jegliches Knie sich beuge von Himmlischen und Irdischen und Unterirdischen und jegliche Zunge ihn preise" (= Phil. 2, 10 f.), und er ein gerechtes Gericht halte über alle, die Geister der Bosheit und die ungehorsamen und abgefallenen Engel und die Gottlosen und Ungerechten und Gesetzlosen und Lästerer unter den Menschen in das ewige Feuer schicke, den Gerechten aber und Frommen und die seine Gebote gehalten haben und in seiner Liebe geblieben sind, teils von Anfang an, teils seit ihrer Bekehrung, Leben aus Gnaden gewähre, Unvergänglichkeit schenke und ewige Herrlichkeit verleihe" (I, 10, 1).

„Dieses Kerygma, das sie empfangen hat, und diese Pistis, wie zuvor gesagt, hält die Kirche, obwohl sie in der ganzen Welt zerstreut ist, in sorgfältiger Hut, wie wenn sie ein Haus bewohnte; und ebenso glaubt sie daran, als ob sie eine Seele und das gleiche Herz hätte, und verkündigt und lehrt und überliefert dieses mit solcher Übereinstimmung, als ob sie nur einen Mund hätte. Denn wenn auch die Sprachen in der Welt ungleich sind, so ist doch die Kraft der Überlieferung ein und dieselbe. Und weder die in germanischen Ländern gegründeten Kirchen sind anders zum Glauben gekommen oder überliefern anders, noch in den iberischen Ländern, noch bei den Kelten, noch in den anatolischen Ländern, noch in Ägypten, noch in Libyen, noch die in der Mitte der Welt (d. h. in Palästina) gegründeten; sondern wie die Sonne, das Werk Gottes, in der ganzen Welt eine und dieselbe ist, so scheint auch das Kerygma der Wahrheit allenthalben und erleuchtet alle Menschen, die zur Erkenntnis der Wahrheit kommen wollen. Der größte Redner unter den Vorstehern der Kirche

wird nichts anderes sagen als dieses, denn niemand geht über den Meister, und auch der in der Rede Schwache wird die Überlieferung nicht verringern. Denn da die Pistis eine und dieselbe ist, so vermehrt sie weder der, der viel über sie sprechen kann, noch verringert sie, wer wenig (darüber) spricht" (I, 10, 2).

II.

Es gilt zunächst festzustellen, was Irenäus unter „Pistis" und was er unter „Kerygma" versteht. Er hat die Deutung dieser Begriffe dem achtsamen Leser leicht gemacht. Alles das, was der Heilige Geist durch die Propheten von Christi Person und Werk verkündigt hat (*κεκηρυχός*), wird zusammenfassend als „dieses Kerygma" bezeichnet, das die Kirche empfangen hat. Und wenn er nun damit *ταύτην τὴν πίστιν* verbindet, so bezieht sich der „Glaube", wie überdies die Bemerkung *ὡς προέφαμεν* andeutet, auf alles das, was dem Kerygma vorangeht, also auf den trinitarischen Glauben. Die beiden Bestandteile der ersten langen Periode werden chiastisch durch *κήρυγμα* und *πίστις* rekapituliert. Warum bedient sich aber Irenäus der beiden Bezeichnungen? Warum redet er nicht einfach wie zuvor (I, 9, 4) von der „Richtschnur der Wahrheit" oder von *τὸ τῆς ἀληθείας σωμάτιον* (veritatis corpusculum — ebendort)?[1]) Irenäus überblickt den weiten Umkreis der christlichen Gemeinden auf der ganzen Erde und erinnert daran, daß überall die *πίστις*, der trinitarische, im Anschluß an die Taufformel bekannte Glaube, derselbe ist, und daß allenthalben in der ganzen Welt, gleichwie die Sonne, das *κήρυγμα* der Wahrheit, d. h. die Verkündigung von Christus scheint. Alles, was in dem vorigen Paragraphen von der weiten Verbreitung der getrennten Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christus-

---

[1]) Theodor Zahn übersetzt *σωμάτιον* mit „das eng anschließende und den Körper nachbildende Gewand" (Ignatius von Antiochien. 1873. S. 580)

bekenntnisses in der alten Kirche ausgeführt worden ist, wird somit durch das Zeugnis des Irenäus bestätigt.

Die beiden Bekenntnisteile befanden sich aber, so einheitlich ihr Inhalt bestimmt war, doch, was den Ausdruck und die Form betrifft, immer noch im lebendigen Fluß der Entwicklung. Das möge zuerst am explizierten Taufsymbol nachgewiesen werden. Es liegt nahe, Irenäus mit Justin zu vergleichen, dessen Formeln er kennt und fortbildet. Das dritte Glied ist bei beiden dasselbe (Justin: *πνεῦμα ἅγιον, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα* — vgl. S. 50; Irenäus: *πνεῦμα ἅγιον, τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχὸς τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ* usw.). Bei den beiden andern Gliedern ergeben sich kleine Unterschiede. Daß in dem Taufbekenntnis, das Justin voraussetzt, die Einheit Gottes betont war, konnte aus seinem Syntagma gegen Marcion erschlossen werden (vgl. S. 53). Während in der ältesten Formel unter dem einen Gott der Vater, der Sohn und der Heilige Geist verstanden war, bezieht Irenäus den Ausdruck zunächst auf den Vater. Das hat dann aber zur Folge, daß nun auch der Sohn, Jesus Christus, als einer bezeichnet wird. Daraus, daß hier der Ausdruck „ein heiliger Geist" vermieden wird, braucht kein weiterer Schluß gezogen zu werden; denn anderwärts schreibt Irenäus (IV, 6, 7): in omnibus et per omnia unus deus pater et unum verbum filius et unus spiritus et una salus omnibus credentibus in eum.

Was bei Justin mit den Worten *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων καὶ δεσπότης θεός* ausgedrückt war (S. 49), das gibt Irenäus wieder durch *θεὸς πατὴρ παντοκράτωρ* und fügt nach seiner Methode des Schriftbeweises das Zitat aus Ps. 146, 6 hinzu. Der Terminus *παντοκράτωρ*, der Allmächtige (oft in der Apokalypse Joh. 1, 8; 4, 8 usw.) war auch dem Justin wohl bekannt (sechsmal im Dialog mit Tryphon c. 16, 38, 83, 96,

139, 142; in Ottos Ausgabe. 1877. S. 60B; 128C; 300A; 348A; 490A; 498C — nur c. 139 mit *πατήρ*, sonst mit *θεός* verbunden), wurde aber von ihm noch nicht formelhaft gebraucht. Das Wort sollte demnächst seinen Einzug auch in das altrömische Symbol halten.

Beim zweiten Glied der Taufformel hatte Justin die Worte gebraucht: *ἐπ' ὀνόματος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν 'Ιησοῦ Χριστοῦ* oder bei Angabe des genauen Wortlautes *ἐπ' ὀνόματος 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (S. 49). Dabei hatte der Name Jesu Christi den Sohnesnamen der Taufformel ersetzt. Irenäus verbindet die beiden Bezeichnungen, indem er von dem Glauben an den e i n e n Jesus Christus, den Sohn Gottes, redet, „der Fleisch geworden ist für unser Heil". Damit ist der grundlegende Vorgang bezeichnet, der dem Sohn Gottes sein Heilandswerk ermöglicht hat. Bemerkenswert ist, daß Irenäus den aus dem Kerygma stammenden Ausdruck „der gekreuzigt wurde unter Pontius Pilatus" hier absichtlich übergeht. Aus andern Stellen geht hervor, daß er ihn natürlich gekannt hat. Er kennt ihn nicht nur als einen Bestandteil des Christusbekenntnisses (z. B. III, 4, 2: ipse per se hominem adunans deo et passus sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus — vgl. V, 12, 5: qui sub Pontio Pilato crucifixus est usw.), sondern auch in dem schon von Justin bezeugten Gebrauch als Beschwörungsformel wider die Dämonen. Justin hatte in der zweiten Apologie Kap. 6, 6 die Tatsache erwähnt, daß Besessenen, die von allen andern Beschwörern und Zauberern nicht geheilt worden waren, Christen Heilung brachten — „*ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος 'Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*" (Krüger S. 65, 20 f. — ebenso im Dial. cum Tryphone c. 30 am Schluß, Otto S. 102C). Ebenso rechnet Irenäus II, 32, 4 das Austreiben der Dämonen (*δαίμονας*

ἐλαύνουσιν) zu den Gnadengaben, welche die Kirche auf der ganzen Welt von Gott empfängt und zum Heile der Völker „*ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου*“ Tag für Tag ausspendet. Daß dem Namen Jesu Christi, der unter Pontius Pilatus gekreuzigt worden ist, auch die Dämonen und die bösen Geister und alle aufrührerischen Kräfte untertan sind, das bezeugt Irenäus auch in seiner Epideixis, d. h. in der in armenischer Version wieder entdeckten Schrift „zum Erweis der apostolischen Verkündigung“ Kap. 96 (Schluß) und 97 (Anfang).[1] Aber so geläufig ihm auch dieses Stück des Christuskerygmas war, — er wollte es nicht in das zweite Glied des explizierten Taufsymbols hereinziehen, weil seine Absicht war, die ganze Fülle der Verkündigung mit dem dritten Gliede zu verbinden. Das Kerygma sollte mit der Pistis vereinigt werden, aber so, daß das Walten des einen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes, im Vordergrund stehen blieb. Es handelte sich eben bei dem Werke Christi, wie es die apostolische Verkündigung der Welt mitteilte, nicht um „zufällige Geschichtswahrheiten“, wie es scheinen konnte, wenn die einzelnen Bestandteile des Kerygmas im historischen Stil der Erzählung aufgeführt wurden, sondern um Ausführung eines ewigen göttlichen Ratschlusses und darum um Ereignisse, welche der Heilige Geist nach dem Willen des Vaters durch den Mund der Propheten zuvorverkündigt hat. Darin besteht der innere Zusammenhang des Kerygmas mit der Pistis, der Christusverkündigung mit dem trinitarischen Glauben.

---

[1]) Ich zitiere die zweite verbesserte Auflage der deutschen Übersetzung (mit Nachwort, Anmerkungen, Quellenliste von Ad. Harnack). Leipzig 1908. S. 50. — Mit Bezug auf die Anmerkung oben S. 70 ist eine Stelle des Prologs an Marcianus (S. 1) von Interesse. Irenäus will ihm das Schreiben schicken, „damit er durch das Wenige das Viele erreiche und alle Glieder des Körpers der Wahrheit (= *τοῦ τῆς ἀληθείας σώματος*) durch das Geringe erkenne und die Beweise der göttlichen Dinge durch ein Kurzes vernehme“.

III.

Der Umstand, daß Irenäus beim zweiten Glied des explizierten Taufsymbols nur die Grundtatsache der Fleischwerdung des Sohnes Gottes erwähnt, während er die einzelnen Bestandteile des Christuskerygmas erst beim dritten Glied aufzählt und sie ins Licht der prophetischen Weissagung rückt, erklärt sich aus einem Grundgedanken des Glaubens und der ganz auf den Schriftbeweis eingestellten Theologie des Mannes. Den „traditionellen alttestamentlichen Schriftbeweis de Christo und de evangelio" [1]) hat Irenäus mit großer Energie gehandhabt im Anschluß an altchristliche Schulüberlieferung, wie diese in Justins διδασκαλεῖον ihre erstmalige klassische, umfassende und grundlegende Ausgestaltung erfahren hatte. [2]) Dem Irenäus diente der Vergleich der „Weissagung" mit der „Erfüllung" zur festen Gründung des Glaubens und zur Bestätigung der Wahrhaftigkeit des apostolischen Kerygmas. Es seien zum Beweis ein paar Stellen aus der Epideixis angeführt. Wir lesen Kap. 86: [3]) „Wenn nun die Propheten von dem Sohne Gottes vorhergesagt haben, daß er auf der Erde erscheinen sollte, auch verkündigt, wo auf der Erde und wie und in welcher Weise er erscheinen sollte, und der Herr alle diese Prophezeiungen auf sich genommen hat, [4]) so ist unser Glaube

[1]) Titel einer trefflichen Untersuchung von Arthur Frhrn. v. Ungern-Sternberg (Halle 1913), der „den Schriftbeweis in der alten Kirche bis zur Zeit Eusebs von Cäsarea" in zusammenhängender Darstellung erforscht hat.

[2]) Vgl. D. W. Bousset, Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom. Literarische Untersuchungen zu Philo und Clemens von Alexandria, Justin und Irenäus. Göttingen 1915. S. 308 (= Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Test. Neue Folge. 6. Heft). Bousset nimmt an, daß in den „Schulen" der altchristlichen „Lehrer" der Schriftbeweis ausgebildet, von Hand zu Hand weitergegeben, von den wandernden Presbytern in ähnlicher Form überall hin verbreitet wurde.

[3]) Vgl. Harnack a. a. O. (oben S. 73 Anm.) S. 45.

[4]) Dr. Simon Weber übersetzt (Kemptener Bibliothek der Kirchenväter,

an ihn festgegründet und die Überlieferung der Verkündigung wahrhaftig, d. h. das Zeugnis der Apostel, welche vom Herrn gesandt, in alle Welt den Sohn Gottes verkündigten, wie er, zum Leiden gekommen, gelitten hat zur Vernichtung des Todes und zum Lebendigmachen des Leibes, damit wir die Feindschaft gegen Gott . . . beiseite legen und zum Frieden mit ihm kommen." Und in Kap. 42 heißt es (a. a. O. S. 24): „Daß dies alles so geschehen sollte, hat der Geist Gottes durch die Propheten im voraus verkündigt, damit der Glaube in denjenigen fest sei, welche Gott in Wahrheit dienen. Denn was für unsre Natur eine Unmöglichkeit war und deshalb den Menschen unglaublich vorkommen mußte, das ließ Gott durch die Propheten vorher verkündigen, damit wir — dadurch, daß das vorher, d. h. vor vielen Zeiten, Gesagte nachher so in Erfüllung gegangen sei, wie es vorhergesagt worden war — erkennen, daß es Gott war, der uns unsere Erlösung von vornherein mitgeteilt hatte."

Eben diese Stellen beweisen, daß Irenäus einem bestimmten Glaubensgedanken Ausdruck gab, indem er das Kerygma mit der Pistis verband. Daß aber sein Versuch, die bisher getrennten Bekenntnisteile zu vereinigen, der Formulierung des altrömischen Symbols zeitlich vorausgegangen ist, läßt sich unschwer nachweisen. Denn der Versuch leidet unter dem Druck gewisser Schwierigkeiten. Es ließ sich nicht vermeiden, beim zweiten Glied der Taufformel mit den Worten, daß der Sohn Gottes „Fleisch geworden ist für unser Heil" den Inhalt des Kerygmas doch schon vorauszunehmen und summarisch anzudeuten. Sollten nun aber die einzelnen Bestandteile des Kerygmas nicht hier angeschlossen, sondern an das dritte, vom Heiligen Geist handelnde Glied herangeschoben und mit ihm

Irenäus. II. Band. 2. Abt. S. 58. 1912): „wenn der Herr all den vorausgesagten Verhältnissen sich unterzog".

verbunden werden, um als Erfüllung prophetischer Weissagungen zu erscheinen, so mußte notwendigerweise ihre ganze Form, die doch in der Verkündigung schon so fest geprägt war, geändert und in den Gesichtspunkt der Prophetie gerückt werden. Diese doppelte Schwierigkeit ist im altrömischen Symbol vermieden, das den im zweiten Glied schon gegebenen heilsgeschichtlichen Ansatz mit den bereits geprägten Formen folgerichtig ausgebaut hat. Nun wollte Irenäus allerdings das Schema von Weissagung und Erfüllung, das in R. fehlt,[1]) in das Symbol hineinbilden. Aber was wäre leichter gewesen, als den Gedanken der erfüllten Schriftweissagungen der Form von R., falls sie bereits vorlag, hinzuzufügen? Irenäus brauchte nur aus dem Kerygma, wie es Paulus 1. Kor. 15, 3 anführt, die Worte *κατὰ τὰς γραφάς*, „nach den Schriften" wieder aufzunehmen und beliebig oft zu verwenden. Eine ganze Reihe von Glaubensbekenntnissen hat sich dieses Hinweises bedient; man verband die Worte nicht nur mit den Artikeln vom Sterben und Auferstehen Christi, sondern auch mit dem von seiner Geburt aus der Jungfrau.[2]) Irenäus hat 1. Kor. 15, 3 natürlich gekannt und gelegentlich zitiert (III, 18, 3), aber den Zusammenhang zwischen Weissagung und Erfüllung in einer neuen, ihm eigentümlichen Weise geltend gemacht. Als er ums Jahr 185 das erste Buch der Schrift gegen die Häresien schrieb, war der Wortlaut des altrömischen Symbols noch nicht vorhanden.

IV.

Das Kerygma von Christus, das der Heilige Geist durch die Propheten verkündigt hat, ist in dem Glaubensbekenntnis

[1]) Vgl. Kattenbusch. II. S. 494, Anm. 21; S. 638, S. 644.

[2]) Hahn S. 402 führt unter dem Stichwort „*κατὰ τὰς γραφάς*" 17 Stellen an. Im Taufsymbol des Auxentius von Mailand lesen wir: natus de spiritu sancto et Maria virgine secundum carnem, sicut scriptum est — S. 149; vgl. auch S. 185, 186, 206, 314 — überall mit Bezug auf die Jungfrauengeburt oder die Fleischwerdung des Wortes.

des Irenäus in sieben Glieder geteilt. Diese Zahl ist nicht zufällig, sondern beabsichtigt. Wie die Welt von sieben Himmeln umgrenzt ist, wie Moses davon das Ebenbild für den siebenröhrigen Leuchter genommen hat (Exod. 25, 23), so sind die Ausstrahlungen des Heiligen Geistes nach Jes. 11, 2 siebenfältig (nach Kap. 9 der Epideixis). „Der Kirche ist das Licht Gottes anvertraut; überall verkündigt sie die Wahrheit, und sie ist der siebenarmige Leuchter, der Christi Licht trägt" (V, 20, 1). Ist es Zufall, daß auch das aus dem Liber Diurnus gewonnene Kerygma, wie wir gesehen haben (S. 33 f.), sieben Glieder zählt?[1] Ein Siebenfaches hat der Heilige Geist durch die Propheten verkündigt:

1. *τὰς οἰκονομίας τοῦ θεοῦ.* Hier fällt zunächst der Plural *οἰκονομίαι* auf; aber Irenäus gebraucht ihn auch an andern Stellen, z. B. IV, 33, 1: (spiritus dei) ab initio in universis dispositionibus dei (= *οἰκονομίαις*) adfuit hominibus et futura adnuntiavit et praesentia ostendit et praeterita enarrat oder IV, 33, 7: (spiritus dei) dispositiones patris et filii exposuit, secundum quas aderat generi humano, quemadmodum vult pater = *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ τὸ τὰς οἰκονομίας πατρός τε καὶ υἱοῦ σκηνοβατοῦν καθ' ἑκάστην γενεὰν ἐν τοῖς ἀνθρώποις, καθὼς βούλεται ὁ πατήρ.* Man hat unter *οἰκονομίαι* die Heilsvorbereitungen Gottes in den alttestamentlichen Weissagungen und Typen zu verstehen, in denen sich Christus schon vor seiner Menschwerdung dargestellt hat (vgl. in der Epideixis Kap. 43—56).

Es ist möglich, daß Irenäus von sich aus dieses erste Glied dem Christuskerygma hinzugefügt und es dann wohl an einer andern Stelle, z. B. durch Weglassung des III, 18, 3

[1]) „Sehr alt muß das Bewußtsein sein, daß der christologische Passus des Symbols sieben Artikel zähle" Kattenbusch I. S. 82, Anm. 5; vgl. auch II. S. 472 u. S. 898, Anm. 56 (septem sacramenta vitae Christi).

(*παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα*) erwähnten Gliedes „begraben", verkürzt hat. Es lag ihm daran, das Heilswirken Gottes durch den präexistenten Christus zu betonen und als Objekt der prophetischen Verkündigung darzustellen. Die Fortsetzung mit *καί* gestattet nicht, das erste Glied als summarische Inhaltsangabe der folgenden sechs Glieder anzusehen.

2. *καὶ τὴν ἔλευσιν.* Der Ausdruck stammt aus der Rede des Stephanus Apg. 7, 52; er nennt die Propheten *τοὺς προκαταγγείλαντας περὶ τῆς ἐλεύσεως τοῦ δικαίου.* Der Terminus wurde übernommen von Clemens Romanus (an die Korinther Kap. 17, 1: Propheten wie Elia, Elisa, Ezechiel *περιεπάτησαν κηρύσσοντες τὴν ἔλευσιν τοῦ Χριστοῦ*) und von Polykarp (an die Philipper Kap. 6, 3: *οἱ προφῆται οἱ προκηρύξαντες τὴν ἔλευσιν τοῦ κυρίου ἡμῶν*). Der Ausdruck betont die Aktivität der Menschwerdung Christi; vgl. Joh. 1, 11: Er kam in sein Eigentum.

3. *καὶ τὴν ἐκ τῆς παρθένου γέννησιν.* Die prophetische Belegstelle für die Jungfrauengeburt ist natürlich Jes. 7, 14 (adv. haeres. III, 21, 4; Epideixis c. 53). Der Name der Maria konnte bei der prophetischen Ankündigung nicht genannt werden, wird aber sonst von Irenäus häufig erwähnt (III, 12, 7: ex Maria natus; III, 16, 4: natum ex Maria; III, 16, 5: hunc, qui ex Maria, qui et passus est; IV, 9, 2: hunc, qui ex Maria virgine, qui et passus est).

4. *καὶ τὸ πάθος.* Das Kerygma ging von der Geburt Christi sofort zu seinem Leiden über, während der Weissagungsbeweis auch seine Heilands- und Lehrwirksamkeit behandelte („Jetzt wollen wir über seine Heilungen reden. Da sagt Jesaja also: Unsre Schwachheiten hat er getragen und unsre Krankheiten hat er auf sich geladen" Jes. 53, 4 — Epideixis c. 67; vgl. IV, 33, 11 am Schluß). Man sieht daraus deutlich, daß Irenäus hier innerhalb der Schranken des bereits festgeprägten Kerygmas geblieben ist.

5. *καὶ τὴν ἔγερσιν ἐκ νεκρῶν.* Indem statt des geläufigeren Wortes *ἀνάστασις* *ἔγερσις* eintritt, wird die Gottestat der Auferweckung hervorgehoben. Der Ausdruck bewegt sich auf der Linie von 1. Kor. 15, 4; Ephes. 1, 20; Apg. 3, 15; 4, 10; 5, 30 usw. Das Wort *ἔγερσις* ist außerordentlich selten; im Neuen Testament begegnet es nur einmal Matth. 27, 53: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ.* In der Septuaginta steht *ἔγερσις* nicht im Sinne von Auferweckung, sondern von Aufstehen (Ps. 139, 2: *σὺ ἔγνως τὴν καθέδραν μου καὶ τὴν ἔγερσίν μου*). Aber eine genaue, noch zu 6. übergreifende Parallele bietet das Kerygma Petri (aus dem ersten Viertel des zweiten Jahrhunderts): *εὕρομεν καὶ τὴν παρουσίαν αὐτοῦ καὶ τὸν θάνατον καὶ τὸν σταυρὸν καὶ τὰς λοιπὰς κολάσεις πάσας, ὅσας ἐποίησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, καὶ τὴν ἔγερσιν καὶ τὴν εἰς οὐρανοὺς ἀνάληψιν πρὸ τοῦ Ἱεροσόλυμα κτισθῆναι* (so die Handschriften für *κριθῆναι,* = Clemens Alex. Strom. VI, 15).[1])

6. *καὶ τὴν ἔνσαρκον εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἀνάληψιν τοῦ ἠγαπημένου [υἱοῦ] Χριστοῦ Ἰησοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.* Auch hier stellt der Ausdruck *ἀνάληψις* statt des durch *ἔλευσις* in Nr. 2 nahe gelegten *ἀνέλευσις* (so Justin Apol. I, 26 — S. 20, 26: *μετὰ τὴν ἀνέλευσιν τοῦ Χριστοῦ εἰς οὐρανόν,* ebenso Dial. cum Tr. cap. 39 und 87 — in Ottos Ausgabe 1877. S. 132 B und S. 318 A) oder *ἄνοδος* (Justin Dial. cap. 82 — S. 296 C: *μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτοῦ τὴν ἀπὸ τῶν νεκρῶν καὶ ἄνοδον τὴν εἰς οὐρανόν*) die an dem „geliebten Sohn" geschehene Gottestat in den Vordergrund. Er wurde aufgenommen in Herrlichkeit (1. Tim. 3, 16; vgl. Mark. 16, 19; Apg. 1, 2. 11. 22). Das Substantivum *ἀνάληψις* in diesem Sinn wird von Luk. 9, 51 dargeboten. Der Zusatz *ἔνσαρκος*

---

[1]) Vgl. v. Dobschütz, Das Kerygma Petri in TU. 11. Bd., 1. Heft. 1894. S. 24 und im 15. Band der Berliner Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller (= Clemens Alex. 2. Bd. S. 496, Z. 30).

hat antignostische Bedeutung (vgl. namentlich III, 16, 8: *διὰ τὴν ἔνσαρκον ἀνάληψιν αὐτοῦ· ὃς καὶ ἐν τῇ αὐτῇ σαρκί, ἐν ᾗ καὶ ἔπαθεν, ἐλεύσεται, τὴν δόξαν ἀποκαλύπτων τοῦ πατρός*; dazu III, 12, 5 und ferner IV, 33, 13: receptio in caelos). Der zu Gott erhöhte „geliebte Sohn" (Eph. 1, 6) ist der Herr der Gemeinde, dem die Anbetung gebührt, und durch den wir Gott nahen. Der liturgische Gebrauch liebt die volle Bezeichnung des Namens des Herrn (vgl. in dem Gemeindegebet bei Clemens an die Kor. Kap. 59, 3 den Ausdruck: *τοὺς ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἠγαπημένου παιδός σου*).

7. *καὶ τὴν ἐκ τῶν οὐρανῶν ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς παρουσίαν αὐτοῦ* usw.

Irenäus verweilt eingeheud bei diesem letzten Glied des Kerygmas und verbindet damit Gedanken seiner eigenen Theologie, indem er die „Zusammenfassung des Alls in Christo" (= Eph. 1, 10) als Zweck der Parusie hinstellt. Im übrigen ist die Ausführung so gestaltet, daß man an einzelne lose Bekenntnisstücke erinnert wird, die außer dem trinitarischen Glauben und dem Christusbekenntnis den Gegenstand der Tauffragen gebildet haben (vgl. S. 63). Die Handlungen des wiedergekommenen Christus, des Herrn, dem in Erfüllung von Phil. 2, 10 f. alle Welt huldigen muß, bestehen in der Auferweckung alles Fleisches, in dem doppelten Gericht über die Gottlosen und Ungerechten auf der einen Seite, über die Gerechten und Frommen auf der anderen Seite, in der Begnadigung der letzteren mit dem Leben der Unvergänglichkeit und ewiger Herrlichkeit. Man kann durch diese Ausführungen an die Schlußglieder des altrömischen Symbols erinnert werden, aber man darf daraus nicht den Schluß ziehen, daß „der Rahmen des letzteren auch der Rahmen der Zusammenstellung des Irenäus" gewesen sei.[1]) Die Komposition des Irenäus ist völlig

[1]) So Kattenbusch II. S. 47.

unabhängig von R. Das zeigt sich auch an dieser Stelle. Denn fürs erste verwendet Irenäus die Worte ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς nicht; er kennt sie nicht als Bestandteil eines formulierten Kerygmas, sondern er zitiert gelegentlich nur den iudex vivorum et mortuorum aus der Rede des Petrus Apg. 10, 42 (so III, 12, 7 und 13), und auch die von Eusebius hist. eccles. V, 20, 2 aus der Schrift περὶ ὀγδοάδος angeführten Beschwörungsworte: ὁρκίζω σε . . . κατὰ τῆς ἐνδόξου παρουσίας αὐτοῦ, ἧς ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς lassen höchstens die „herrliche Wiederkunft" als Glied des Kerygmas erkennen, während der sich anschließende Relativsatz sich aus 1. Petr. 4, 5 erklärt. Vor allem aber darf man den Hauptunterschied nicht vergessen: Irenäus hat die einzelnen Bestandteile des Christuskerygmas mit dem dritten Gliede der Taufformel oder der Pistis verbunden, die Ausführung aber dann so gestaltet, daß die Auferweckung der Toten und die Begabung mit ewigem Leben als Werk des wiedergekommenen Christus erscheinen. So hat er einen Bekenntnistypus von völlig anderer Durchführung geschaffen, als der ist, den das altrömische Symbol im zweiten und dritten Glied der Taufformel zeigt.

V.

„Eine gleich ausführliche Zusammenfassung, wie die untersuchte, die jedoch um so wichtiger ist, als sie recht eigentlich an der Spitze steht, da, wo Irenäus in die Polemik eintritt, finden wir nicht. Zu vergleichen ist am ehesten noch III, 4, 1 und 2, wo der „ordo traditionis" charakterisiert ist als Glaube in unum deum, fabricatorem caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, per Christum Jesum dei filium, qui propter eminentissimam erga figmentum suum dilectionem eam quae esset ex virgine generationem sustinuit, ipse

per se hominem adunans deo, et passus sub Pontio Pilato et resurgens et in claritate receptus, in gloria venturus salvator eorum qui salvantur et iudex eorum qui iudicantur, et mittens in ignem aeternum transfiguratores veritatis et contemtores patris sui et adventus eius." [1]) Der Zusammenhang, in dem diese Worte stehen, ist für ihr Verständnis von großer Bedeutung. Irenäus redet von gläubigen Barbaren, „die ohne Papier und Tinte ihr Heil als ein durch den Heiligen Geist in ihre Herzen geschriebenes festhalten und die alte Tradition sorgfältig bewahren". Dann folgt der eben mitgeteilte Abschnitt: in unum deum credentes usw. Was ist die alte Überlieferung? Gewiß nicht die erst von Irenäus geschaffene Form der Verbindung des trinitarischen Glaubens mit dem Christusbekenntnis; sondern was ungeschrieben im Kopf und Herzen lebt, ist der einfache Glaube an den einen Gott (den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist) und ein ausgeführtes, die wesentlichen Stationen des Erlösungswerkes umfassendes Christusbekenntnis. Irenäus hat, wenn er von dem einen Schöpfergott redete, dabei immer an den dreieinigen gedacht; denn Gott hat die Schöpfung durch seine „Hände", den Sohn und den Heiligen Geist, vollzogen, zu denen er das Wort Gen. 1, 26 gesprochen hat (vgl. z. B. IV, praef. § 4; IV, 20, 1; V, 1, 3 u. 6, 1 usw.). So wird ja auch in den mitgeteilten Worten der Mensch das „Gebilde" des Sohnes Gottes genannt, der aus Liebe zu ihm Mensch wurde. Daß aber die Beschreibung des Erlösungswerkes außerhalb des trinitarischen Schemas stand, dafür liefert der Satzbau den entscheidenden Beweis. Denn Irenäus schreibt hier nicht: in unum deum credentes . . . e t Christum Jesum dei filium, sondern p e r Christum Jesum dei filium und deutet damit an, daß er sich zu einer neuen,

---

[1]) Kattenbusch II. S. 48; vgl. auch Hahn S. 7 u. 8.

gesonderten, die Vermittlung der Erlösung beschreibenden Aussage, d. h. eben zu dem ausgeführten Christusbekenntnis wendet.

Lehrreich ist auch die Vergleichung der trinitarischen Bekenntnisformeln in der Epideixis Kap. 6 und Kap. 99. An beiden Stellen begnügt sich Irenäus mit der explizierten Taufformel. In Kap. 6 heißt es von Christus: „Der zweite Punkt ist das Wort Gottes, der Sohn Gottes, Christus Jesus unser Herr, der den Propheten erschienen ist gemäß der Form ihrer Prophezeiung und gemäß der Tragweite der Ratschlüsse des Vaters (d. h. gemäß den Ökonomien Gottes), durch den alles geworden ist; der auch am Ende der Zeiten, um alles zur Vollendung zu bringen und zusammenzufassen, Mensch unter Menschen, sichtbar und tastbar geworden ist, um den Tod zu vernichten und das Leben aufzuzeigen und eine Gemeinschaft der Vereinigung zwischen Gott und Menschen zu bewirken." Und in Kap. 99 lesen wir: „Andere wieder verachten die Herabkunft des Sohnes Gottes und die Ökonomie seiner Fleischwerdung, die die Apostel verkündigt und die Propheten vorhergesagt haben, daß damit die Vollendung unserer Menschheit stattfinden sollte, wie wir in wenigen Sätzen dir gezeigt haben."[1]) Die konkreten Einzelheiten des Kerygmas fehlen in der trinitarischen Formel; sie sind außerhalb dieses Schemas in der Epideixis vermittelst des Weissagungsbeweises ausgiebig behandelt.

---

[1]) Vgl. die oben S. 73 Anm. genannte Ausgabe, S. 4 und 52.

§ 5.

Die feste Formulierung des altrömischen Symbols unter dem römischen Bischof Zephyrin (199—217).

Das apostolische Glaubensbekenntnis ist nicht erst am Ende des zweiten Jahrhunderts entstanden; aber es ist damals in die uns bekannte Form geprägt worden. „Dem geschichtlich Gewordenen liegt eine Potenz voraus, die sich zu dem schließlich in die Erscheinung getretenen Produkte verhält wie die Materie zur Form. In diesem Sinne dürfen und müssen wir anerkennen, daß das Symbol κατὰ δύναμιν eine Schöpfung des Urchristentums gewesen ist, mag es auch κατ' ἐνέργειαν erst eine Schöpfung nachapostolischer Zeit sein."[1] Wir haben die Materie längst kennen gelernt, den trinitarischen Glauben und das Christusbekenntnis. Aber nicht die Verbindung der beiden Elemente, die Irenäus hergestellt hatte, hat sich in der abendländischen Kirche behauptet, sondern eine andere in Rom hergestellte Formulierung. Daß es Zephyrin gewesen ist, der „den entscheidenden Schritt tat und das Symbol in neuer Reihenfolge ordnete", hat zuerst Peitz behauptet (Märzheft S. 564). Der Beweis, den er mit kurzem Hinweis auf Eusebius' Kirchengeschichte V, 28, 3 ff. vorläufig nur angedeutet hat, soll hier quellenmäßig in ausführlicher Darlegung geführt werden.

Schon im Jahre 1893 hatte Theodor Zahn nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf den zu besprechenden Abschnitt gelenkt; er suchte mit großem Scharfsinn den Nachweis zu liefern, daß

[1] So Eduard Norden in seinem Buch „Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte der religiösen Rede". 1913. S. 268

im Gegensatz zum Monarchianismus unter Zephyrin und von da an eine Änderung des in bestimmter Formel ausgeprägten kirchlichen Bekenntnisses in Rom stattgefunden habe. Man habe einerseits (im Gegensatz zum modalistischen Monarchianismus) die Bezeugung der Einzigkeit Gottes aus dem ersten Artikel beseitigt und andrerseits (im Gegensatz zum dynamistischen Modalismus) den Vaternamen darin aufgenommen.[1]) Sofort stellte Adolf Harnack die Gegenfrage: Hat der erste Artikel des römischen Symbols ursprünglich gelautet: *πιστεύω εἰς ἕνα θεὸν παντοκράτορα*? Er kam in sorgfältiger Prüfung der gesamten Überlieferung zu dem Ergebnis, daß die Frage nicht nur zu verneinen, sondern auch zu sagen sei, daß es höchstwahrscheinlich niemals und nirgendwo ein Taufbekenntnis gegeben habe, in welchem der fragliche Artikel so gelautet habe.[2]) Die damalige Fragestellung erfaßte nicht das ganze Problem; sie wird von der gegenwärtigen Untersuchung überholt.

I.

Eusebius gibt im fünften Buch seiner Kirchengeschichte Kap. 28, 3 ff. Auszüge aus der Schrift eines ungenannten Autors, die wider die Häresie des (dynamistischen Monarchianers) Artemon gerichtet war (*σπούδασμα κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως*). In Theodorets von Cyrus „Kompendium der häretischen Fabeln“ wird sie unter dem Titel „das kleine Labyrinth“ (*ὁ σμικρὸς λαβύρινθος*) angeführt.[3]) Döllinger hat den Nachweis geliefert, daß die Schrift von Hippolyt herrührt.[4]) In

---

[1]) Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. Leipzig 1893. S. 30, S. 18 ff.

[2]) Ad. Harnack, Zur Geschichte der Entstehung des Apostolischen Symbolums — im vierten Jahrgang der „Zeitschrift für Theologie und Kirche“. 1894. S. 130—166.

[3]) Migne, patres graeci, tom. 83 (1864). Sp. 392 (über Theodot).

[4]) J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus, oder die römische Kirche in der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts. Regensburg 1853. S. 3 ff.

der Schrift wird nach dem Bericht des Eusebius gezeigt, daß Artemons Häresie, welche behauptet, daß der Erlöser ein bloßer Mensch gewesen sei (*ψιλὸν ἄνθρωπον γενέσθαι τὸν σωτῆρα*), erst vor kurzem auf die Bahn gebracht worden sei, während ihre Stifter sie als eine alte rühmen wollten. Und nachdem sie vieles andere zur Widerlegung ihres lästerlichen Irrtums beigebracht, erzähle sie wörtlich folgendes:

„Sie (d. h. Artemon und seine Anhänger) behaupten, daß die Früheren alle und selbst die Apostel das empfangen und gelehrt hätten, was sie jetzt lehren; und bewahrt sei worden die Wahrheit des Kerygmas (*τὴν ἀλήθειαν τοῦ κηρύγματος*) bis zu den Zeiten Victors, der von Petrus an der dreizehnte Bischof in Rom gewesen; von seinem Nachfolger aber Zephyrinus an sei die Wahrheit verfälscht worden (*παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν*). Diese Behauptung hätte vielleicht einige Wahrscheinlichkeit (*ἦν δ' ἂν τυχὸν πιθανὸν τὸ λεγόμενον*), wenn nicht vorerst schon die göttlichen Schriften (*αἱ θεῖαι γραφαί*) ihnen entgegenstünden. Sodann aber sind die Schriften verschiedener Brüder vorhanden, die älter sind als Victors Zeiten, welche jene gegen die Heiden für die Wahrheit und gegen die damaligen Ketzereien geschrieben haben. Ich meine die Schriften des Justinus, Miltiades, Tatianus, Clemens und vieler anderer, in welchen allen Christus als Gott vorgestellt wird (*θεολογεῖται ὁ Χριστός*; in Rufins Übersetzung: de deitate Christi apertissime disserunt).[1]) Und wer kennt nicht die Schriften des Irenäus, des Melito und der übrigen, die Christum als Gott und Menschen verkündigen (*θεὸν καὶ ἄνθρωπον καταγγέλλοντα τὸν Χριστόν*)? Ferner wie viele Psalmen und Lieder, die von Anfang an von gläubigen Brüdern geschrieben worden sind,

---

[1]) Im 9. Band der Berliner Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller (Eusebius Werke. 2. Band. 1903. S. 501, Z. 15). Die Übersetzung des Rufinus ist von Theodor Mommsen bearbeitet.

besingen den Logos Gottes, Christum, und preisen seine Gottheit (τὸν λόγον τοῦ θεοῦ τὸν Χριστὸν ὑμνοῦσι θεολογοῦντες)?

Da nun seit so vielen Jahren die kirchliche Lehrmeinung gepredigt wurde (καταγγελλομένου τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ φρονήματος), wie ist es möglich, daß man bis Victor so, wie diese sagen, gelehrt haben solle? Wie schämen sie sich nicht, dergleichen Lügen gegen Victor vorzubringen, da sie doch recht gut wissen, daß Victor den Lederarbeiter Theodotus (τὸν σκυτέα, coriarium), den Stifter und Vater dieses gottleugnenden Abfalls (ταύτης τῆς ἀρνησιθέου ἀποστασίας), der zuerst sagte, daß Christus nur ein bloßer Mensch sei, aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen hat? Denn wenn Victor ihrer Aussage nach so gedacht hätte, wie ihre Lästerung lehrt, wie sollte er denn wohl den Theodotus, den Erfinder dieser Häresie, aus der Kirche gestoßen haben?"

II.

Zur Erläuterung des vorstehenden, überaus lehrreichen Berichtes mögen folgende Bemerkungen dienen:

1. Die Theodotianer einschließlich Artemons und seiner Anhänger behaupteten, ihre Christuslehre stehe in Übereinstimmung mit dem Kerygma, wie es von der Zeit der Apostel her bis zu den Tagen des römischen Bischofs Victor gelautet habe. Diese Behauptung kann nicht ganz aus der Luft gegriffen gewesen sein, sondern muß an der Art und Gestalt des Kerygmas einen gewissen Anhalt besessen haben. Genaueren Bericht über die Lehre Theodots gibt Hippolyt in der Refutatio omnium haeresium VII, 35.[1]) Demnach lehrte er von der Erscheinung des Christus auf folgende Weise:

---

[1]) Im 26. Band der Berliner Ausgabe der griechischen christlichen Schriftsteller (= Hippolytus. 3. Bd., hrsg. von D.Dr. Paul Wendland). 1916. S. 222, Z. 6 ff.

„Jesus sei ein Mensch, aus einer Jungfrau geboren nach dem Willen des Vaters, er habe gelebt in gleicher Weise wie alle Menschen, und nachdem er vollkommen fromm erfunden, da habe er hernach bei der Taufe im Jordan den Christus erfaßt, der von oben herabgekommen sei in Gestalt einer Taube. Daher seien nicht früher die Wunderkräfte in ihm wirksam gewesen, als da der Geist nach seiner Herabkunft in ihm offenbar wurde — der Geist, von dem er (d. h. Theodot) sage, daß er der Christus sei. Indessen berechtige die Herabkunft des Geistes auf Jesus noch nicht dazu, zu behaupten, er sei nun Gott geworden. Andere aber (schreiben ihm Gottheit zu) nach der Auferweckung von den Toten . . ."

Eine solche Lehre konnte sich mit einem gewissen Schein des Rechts an ein außerhalb des trinitarischen Schemas stehendes Christuskerygma anlehnen, namentlich wenn in diesem (wie in der LD.-Formel) die Prädizierung Jesu Christi als des Sohnes Gottes fehlte oder wenn (wie noch in der Komposition des Irenäus) nur die Jungfrauengeburt ausgesagt war ohne Erwähnung des Heiligen Geistes.[1]) Die Lehre Theodots setzt ein loses, verschieden deutbares Christuskerygma voraus.

2. Diese Beobachtung wird bestätigt durch die Art und Weise, wie Hippolyt die Irrlehre bekämpft hat. Mit Recht hat Kattenbusch (II. S. 357) bemerkt, Hippolyt verrate dem dynamistischen Monarchianismus gegenüber eine gewisse Unsicherheit, ob dieser sich nicht „durch den Wortlaut von R." (vielmehr: durch den Wortlaut des Christuskerygmas) decken könne. Jedenfalls könne er nur von den göttlichen Schriften aus (und mit Hinweis auf den Konsensus der Apologeten und christlichen Liederdichtung) beweisen, daß er nicht die apostolische Lehre vertrete; andere Dokumente könnten ihm Raum lassen?!

[1]) Vgl. Harnack bei Hahn S. 375: „Die Formeln, die nur die Jungfrauengeburt aussagen, sind jedenfalls die älteren."

(II. S. 356). In der Tat ist es auffallend, daß Hippolyt das Kerygma ganz übergeht. Das ist um so befremdlicher, da doch „die Wahrheit des Kerygmas" in Frage stand; Artemon berief sich auf sie und behauptete, sie sei von der Zeit Zephyrins an verfälscht. Wie kommt es, daß Hippolyt diesen Angriff nicht direkt zurückweist? Ja, wie ist es zu erklären, daß er im Blick auf das Kerygma „von einiger Wahrscheinlichkeit der Behauptung Artemons" reden kann? Es war eben wirklich an dem Kerygma seit den Tagen Zephyrins eine Änderung vorgenommen worden.

3. Nun können wir feststellen, was die Monarchianer mit dem Vorwurf *παρακεχαράχθαι τὴν ἀλήθειαν* gemeint haben. Der Ausdruck besagt eigentlich, die Wahrheit sei (nach Art der Falschmünzer) umgeprägt worden. Ist nun dieses „umprägen" nur so viel wie „umdeuten", oder schließt es auch sachliche Änderungen ein? Letzteres behauptet Theodor Zahn und beruft sich darauf, daß Hippolyt den der Kirche gemachten Vorwurf den Gegnern mit dem gleichen Wort zurückgebe. Sie erlaubten sich tatsächliche Änderungen an ihren Schriftexemplaren, ja etliche waren auch damit noch nicht zufrieden, sondern schritten zur Leugnung des Gesetzes und der Propheten fort.[1]) Dagegen hat Johannes Kunze geltend gemacht, im Begriffe von *παραχαράττειν* liege nicht notwendig das Moment einer äußerlichen Änderung. Für das Beispiel, das er anführt, muß man die Einschränkung zugeben. Denn „wenn nach Socrates hist. eccl. I, 23 Eustathius von Antiochien den Eusebius bezichtigt *ὡς τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν παραχαράττοντα*, so heißt das nach dem Zusammenhange nicht, daß er aus der nicänischen Bekenntnisformel etwas gestrichen oder ihr etwas hinzugefügt habe, sondern

[1]) Euseb. hist. eccl. V, 28, 19: *ἔνιοι δ' αὐτῶν οὐδὲ παραχαράσσειν ἠξίωσαν αὐτὰς (= τὰς γραφάς), ἀλλ' ἁπλῶς ἀρνησάμενοι τόν τε νόμον καὶ τοὺς προφήτας κτλ.* — in der Berliner Ausgabe S. 506, Z. 15 ff.

daß er eine Lehre vortrage, die zur nicänischen sich verhalte wie eine falsche Münze zur echten".[1]) Es ist gewiß zu beachten, daß die nähere Begriffsbestimmung vom jeweiligen Zusammenhang abhängt. Aber eben der Kontext spricht deutlich dafür, daß Artemon an eine konkrete Änderung des Kerygmas, nicht etwa nur an eine Umdeutung, gedacht hat.

Der Unterschied, der nach dem Zusammenhang zwischen dem alten Kerygma und der geänderten Formulierung bestand, bezog sich auf das Verhältnis Christi zu Gott. *Θεολογεῖται ὁ Χριστός* — das war für Artemon das Anstößige des neuen Symbols.[2]) Im alten Kerygma war Christo nicht die ewige Gottheit zugesprochen. Es handelte eben nur vom menschlichen Erlösungswerk Christi, von der „Ökonomie", aber nicht von der „Theologie". Diesen Unterschied gibt auch Hippolyt zu, indem er den Gegenbeweis von der Gottheit Christi nicht aus dem früheren Symbol, sondern aus der Heiligen Schrift und dem kirchlichen Konsensus führt. Lautete das Christuskerygma so, wie wir es aus den LD.-Formeln erschlossen haben (S. 33), so war in diesem von der ewigen Gottheit „unsres Herrn Jesu Christi" allerdings nicht die Rede. Der gen Himmel gefahrene, zum Gericht wiederkommende Herr erschien zu göttlicher Macht und Herrlichkeit erhöht, aber er war nicht seinem Wesen nach „als Gott von Art" prädiziert. Auch nicht, wenn er, wie in

---

[1]) Johannes Kunze, Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntnis. Leipzig 1899. S. 212. Dazu vgl. Migne, patres graeci, tom. 67 (1859). Sp. 144 A.

[2]) Zum Gebrauch des Wortes vgl. Socrates, hist. eccl. VII, 32 (Migne, patres graeci, tom. 67 (1859). Sp. 808 D). Die Christen in Konstantinopel, wo seit ca. 380 das Nicänum Taufsymbol war (vgl. Kattenbusch I. S. 362 u. II. S. 739), *ἦσαν πάλαι διδαχθέντες θεολογεῖν τὸν Χριστὸν καὶ μηδαμῶς αὐτὸν τῆς οἰκονομίας ὡς ἄνθρωπον χωρίζειν ἐκ τῆς θεότητος.* Darum nahm man Anstoß an der Lehre des Presbyters Anastasius, der verkündigte: *θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς.* — K. R. Hagenbach faßt den Vorwurf Artemons gegen Zephyrin in die Worte, dieser habe (zuerst die Kirchenlehre verfälscht und) die Lehre von der Gottheit Christi eingeschwärzt (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 5. Aufl. 1867. S. 42, Anm. 2).

dem von Justin dargebotenen Kerygma „der erstgeborne Sohn Gottes" genannt war (S. 54). Man konnte damit immer noch eine Vorstellung verbinden, die den Gedanken an die volle, ewige Gottheit Christi ausschloß. Anders dagegen verhält sich die Sache in R., im altrömischen Symbol, und eben in der Formulierung dieses Symbols bestand die von Artemon beklagte „Umprägung". Nun war das ganze Kerygma, von Christi Menschwerdung an bis zu seiner Erhöhung, in das trinitarische Schema einbezogen. In den Ring der ewigen Gottheit des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes war nun eingeschlossen, was von dem geschichtlichen Erlösungswerk Christi ausgesagt war. Nicht ein bloßer Mensch war Jesus Christus, auch nicht ein vergotteter Mensch. Als er Mensch wurde, kam er von Gott, bei dem er von Ewigkeit gewesen war. Der Sohn war gleichewig wie der Vater, wie spätere Interpreten von R. ausdrücklich betonten (z. B. Leos des Großen Epistola bei Hahn S. 322: consempiternus, coaeternus, non posterior tempore, non inferior potestate; consempiternus = *συναΐδιος*, coaeternus = *συναιώνιος*). Man blieb auf der Höhe des Gottesglaubens stehen, wenn man den Glauben an den Gekreuzigten bekannte. Das göttliche Wesen der Person Jesu Christi und der göttliche Charakter des Erlösungswerkes war durch die Eingliederung der „Ökonomie" in die „Theologie" gewährleistet. Das Kerygma hatte unter Zephyrin durch die Eingliederung in den trinitarischen Glauben eine Änderung erfahren, die es dem Artemon und seinen Anhängern unmöglich machte, das altrömische Symbol in seiner jetzigen Formulierung zu bekennen. Hatte der Bischof Victor den Stifter der Häresie aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen, so war nun durch R. dem dynamistischen Monarchianismus der kirchliche Boden in Rom überhaupt entzogen. Dieser Erfolg war sicherlich auch der Zweck der vorgenommenen Änderung. Die Frontstellung

von R. ist gegen die Häresie des dynamistischen Monarchianismus gerichtet. Wie lautete die neue Formulierung?

III.

Es ist nicht möglich, den Wortlaut des altrömischen Symbols mit absoluter Sicherheit festzustellen. Die späten Zeugen (Rufin von Aquileja ca. 400, der Oxforder cod. Laudianus 35 aus dem Ende des 6. Jahrhunderts, der Londoner cod. Swainsonii aus dem 8. Jahrhundert für den lateinischen Text; Marcellus von Ancyra ca. 340 und das sogenannte Psalterium des Königs Äthelstan aus dem 9. Jahrhundert für den griechischen Text) stimmen zwar im großen und ganzen überein, bieten aber doch mehrfach in Einzelheiten einen verschiedenen Text. Die Forschung ist über folgende Textgestalt übereingekommen:[1])

Credo in deum,	*Πιστεύω εἰς θεόν,*
patrem omnipotentem;	*πατέρα παντοκράτορα·*
et in Christum Jesum,	*καὶ εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν,*
filium eius unicum,	*τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ,*
dominum nostrum,	*τὸν κύριον ἡμῶν,*
qui natus est de spiritu sancto et Maria virgine,	*τὸν γεννηθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου,*
qui sub Pontio Pilato crucifixus est et sepultus,	*τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα καὶ ταφέντα,*
tertia die resurrexit a mortuis,	*τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ [τῶν] νεκρῶν,*
ascendit in caelos,	*ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς,*
sedet ad dexteram patris,	*καθήμενον ἐν δεξιᾷ τοῦ πατρός,*
unde venturus est iudicare vivos et mortuos;	*ὅθεν ἔρχεται κρῖναι* (Marcell: *κρίνειν*) *ζῶντας καὶ νεκρούς·*
et in spiritum sanctum,	*καὶ εἰς πνεῦμα ἅγιον* (Marcell: *τὸ ἅγιον πνεῦμα*),
sanctam ecclesiam,	*ἁγίαν ἐκκλησίαν,*
remissionem peccatorum	*ἄφεσιν ἁμαρτιῶν,*
carnis resurrectionem.	*σαρκὸς ἀνάστασιν.*

[1]) Vgl. z. B. Friedrich Loofs, Symbolik. Erster Band. 1902. S. 7 f.

Die Texte erscheinen als wörtlich einander entsprechende Parallelformeln, die offenbar beide im kirchlichen Gebrauche gewesen sind. Aus einer genauen Untersuchung der Diktion beider Texte glaubten Caspari und Kattenbusch den Schluß ziehen zu können, daß in dem griechischen Texte die ursprüngliche Konzeption zu erkennen sei.[1]) Indes hat Hermann Jordan einen gewichtigen und die Frage doch wohl entscheidenden Gegengrund geltend gemacht.[2]) Er hat festgestellt, daß wir es in dem lateinischen Text von R. mit einem sehr fein zusammengesetzten rhythmischen Gebilde zu tun haben, während der griechische Text, gemessen an den Gesetzen der griechischen rhythmischen Prosa, sich als gänzlich unrhythmisch erweist. Dazu kommt, daß ein Schriftsteller wie Bischof Faustus von Reji (nach 450) den lateinischen Symboltext, wie es scheint auf Grund alter Tradition, als salutare carmen oder als vitale carmen bezeichnet hat.[3]) Das System der quantitierenden Satzschlüsse ist auf dem Kretiker -◡- aufgebaut; 2 oder 1 ½ Kretiker bilden in der Regel den Schluß. Wenn man darauf achtet, hört man sofort den beabsichtigten Rhythmus in Zeilen wie *resurrēxĭt ā mórtŭĭs, ascēndĭt ĭn caēlōs, sedet ad dēxtĕrām pātrĭs, úndĕ vēntūrŭs ēst ĭudicare vivos et mórtŭōs. Et in spīrĭtūm sānctŭm* usw. Diese gehäuften Kretiker können nicht auf Zufall beruhen. So ist z. B. die durch das Tauf-

---

[1]) C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. III. 1875. S. 74 ff. und S. 139 ff.; Kattenbusch I. S. 67 ff., II. S. 533 ff., S. 549 ff., S. 703 ff.

[2]) Rhythmische Prosa in der altchristlichen lateinischen Literatur. 1905. S. 33—38; vgl. auch Jordans Geschichte der altchristlichen Literatur. 1911. S. 371—373.

[3]) Fidem catholicam apostolica sollicitudo . . . in symboli salutare carmen mira brevitate collegit (Corp. script. eccl. lat. vol. 21, Vindobonae 1891. p. 102, 8) — in lib. I c. 1 de spiritu sancto. Ebenso in einer Homilie über das Symbol: caelestis sapientiae vitale carmen (Caspari, Kirchenhistorische Anecdota. 1883. S. 317).

symbol (*τοῦ ἁγίου πνεύματος*) geforderte Stellung sanctum spiritum doch wohl nur dem Rhythmus zuliebe in spiritum sanctum geändert. Einmal nimmt Jordan eine Umstellung vor: *vĭrgĭnĕ͡ Mărĭā* (-⏑⏑⏑ Auflösung von -⏑-), während die Textes-zeugen Maria virgine darbieten. Wir haben indes gesehen, daß die LD.-Formel die Stellung virgine Maria bezeugt (S. 33). Auch Tertullian stellt virgo immer vor Maria (dreimal bei Hahn S. 9 f.). Mag nun auch der Nachweis des Rhythmus in ein paar Fällen anders als von Jordan geführt werden müssen (so halte ich z. B. die von ihm vorgenommene Scansion: *sānctō͞ et vĭr|gĭnĕ Măr|ĭā* für falsch):[1]) vorhanden ist der Rhythmus jedenfalls.[2]) Damit ist aber der lateinische Text als ein Gebilde der Kunst erwiesen und seine Priorität vor dem griechischen gesichert. Letzterer ist eine gleichzeitige wörtliche Übersetzung der lateinischen Vorlage. Eine spätere Rückwirkung der Übersetzung auf den Originaltext scheint in der Stellung Maria virgine vorzuliegen.

Dieser Sachverhalt entspricht der gewonnenen Zeitbestimmung für die Formulierung von R. Die Änderung in der Zusammen-

[1]) Der gelehrte Bahnbrecher für die Erkenntnis der rhythmischen lateinischen Prosa, Prof. Wilh. Meyer aus Speier, hat der Arbeit Jordans den Vorwurf gemacht, „Hiat, Elision, falsche Auflösungen, verbotene Wortgrößen" seien ihm gleichgültig (Gesammelte Abhandlungen zur mittellateinischen Rhythmik. Bd. II. 1905. S. 241 Anm.). Das Verdienst, auf den rhythmischen Bau des lateinischen Textes von R. hingewiesen zu haben, wird dadurch nicht aufgehoben.

[2]) Ich mache noch auf den Anfang des Symbols aufmerksam, der wie ein Paroemiacus klingt: *dĕŭm pătrem͡ omnĭpŏtĕntĕm*. H. Usener (Altgriechischer Versbau. Bonn 1887. S. 90) hat auf den liturgischen Charakter des Paroemiacus hingewiesen; er sei noch christlichen Hymnendichtern bis um die Wende des vierten und fünften Jahrhunderts geläufig geblieben. Wie ein später Nachklang dieses liturgischen Gebrauches erscheint es, wenn noch Johann Gerhard in seinen Meditationes Sacrae (1606) den kurzen, mottoartigen Überschriften meist die Form des Paroemiacus gab, z. B. I: Sanat confessio morbi, II: Patientem respice Christum, III: Christus „resipiscite" clamat usw.

setzung der römischen Gemeinde, in der statt des griechisch redenden Teils allmählich der lateinische das Übergewicht zu erhalten begann, kann nicht vor dem Jahr ca. 200 stattgefunden haben. Der Vorgänger Zephyrins, Victor, war der erste lateinisch schreibende römische Bischof gewesen; das hing damit zusammen, daß er ein geborener Afrikaner war.[1]) Aber nun schritt der Prozeß der allmählichen Latinisierung der römischen Gemeinde rasch vorwärts. Es mag genügen, auf das Faktum hinzuweisen, daß die Darstellung der Glaubensregel, die sich durch Novatians Schrift de trinitate sive de regula fidei (ca. 250) hindurchzieht, auf dem lateinischen Text von R. ruht und fast alle seine Bestandteile, bald mehr, bald weniger deutlich durchscheinen läßt.[2])

IV.

Die Eigenart der neuen Formulierung möge durch einige wenige Bemerkungen erläutert werden.

1. R. baut sich unleugbar auf der trinitarischen Taufformel auf. Aber während das kurze trinitarische Bekenntnis gelautet hatte: „Ich glaube an einen Gott, Vater, Sohn und Heiligen Geist", hat die Formel durch den Wegfall des Wortes „einen" und durch die zunächst an deum heranrückende Apposition patrem omnipotentem etwas von ihrer klaren Durchsichtigkeit verloren. Es könnte bei oberflächlicher Betrachtung scheinen, als ob die Aussage „Gott" auf den „Vater" beschränkt wäre.

Die Betonung der Einheit Gottes ist zur Abwehr des dynamistischen Monarchianismus weggefallen. Um die rückhaltlose Beziehung des Glaubens und der Anbetung auf Jesus zu schützen, welche Theodotus und andere als Vergötterung eines

[1]) Vgl. Hieronymus, de viris illustribus c. 53 u. 34; Liber pontificalis, ed. Mommsen. 1898. I. p. 18: Victor, natione Afer.

[2]) Den Nachweis hat C. P. Caspari in den „Quellen usw." III. (1875.) S. 462—465, Anm. 354 geliefert.

Menschen und Verleugnung des Monotheismus kritisierten, hat man auf den Zusatz unum oder ἕνα Verzicht geleistet. In diesem Sinne nehme ich Zahns These wieder auf. Während aber Zahn gleichzeitig auch den modalistischen Monarchianismus bekämpft findet und der Ansicht ist, die Änderung habe die persönliche Unterscheidung des Sohnes vom Vater schützen wollen, welche Noëtus und Praxeas bestritten,[1]) lasse ich diesen Gesichtspunkt fallen. Wir werden später noch sehen, daß dieser Zweig des Monarchianismus, dem man ja in Rom selbst sehr nahe stand, sehr gut mit R. fertig werden und das Symbol in seinem Sinn ausdeuten konnte.

Der dynamistische Monarchianismus indes war durch R. tatsächlich ausgeschlossen. „*Θεολογεῖται ὁ Χριστός.*“ Das gilt jedoch nur, wenn die Worte credo in deum das ganze Symbol beherrschen. Zunächst freilich wird die Gottheit auf patrem omnipotentem bezogen; sie wird dadurch aber nicht von Christus und dem Geist ausgeschlossen. Es ist doch ein richtiges Verständnis dieser Worte, wenn Faustus von Reji (gest. gegen Ende des 5. Jahrhunderts) in einer Symbolerklärung sie so erläutert: Credo in deum patrem omnipotentem: per dei appellationem commune adhuc trinitatis nomen locutus es; cum vero dicis: credo in deum patrem, ecce iam unam expressisti de trinitate personam. Und in einer zweiten Homilie: Pater et filius et spiritus sanctus una fide credendus, pari confessione venerandus, eadem maiestate reverendus . . . Cum dixeris: pater, filius, spiritus sanctus, personas explicuisti; cum dixeris: deus, substantiam demonstrasti.[2]) Der im Symbol ausgesprochene Glaube ist Gottesglaube. Der Vater ist Gott; aber indem

[1]) Vgl. Th. Zahn, Das apostolische Symbolum. 1893. S. 51.

[2]) Faustus von Reji's zwei Homilien über das Symbol in Casparis Kirchenhist. Anecdota. 1883. S. 317 und S. 336.

der Glaube sich auch auf Christus Jesus, den Sohn Gottes, und auf den Heiligen Geist richtet, wird damit ihre Gottheit bezeugt.

2. „Ich glaube an Gott Vater Allmächtigen". Das Verständnis des Wortes „Vater" hängt ab vom Verständnis des Taufbefehls. Sofern in diesem vom Vater, Sohn und Heiligen Geist die Rede war, bezog man die Namen auf das ewige innertrinitarische Verhältnis.[1]) Die Weltbeziehung Gottes des Vaters aber kommt in dem einen Wort „Allmächtig" zum Ausdruck. Im Symbol des Irenäus stand das Wort *παντοκράτωρ*. Das wurde beibehalten, obgleich eine genaue Übersetzung des lateinischen Wortes omnipotentem zu *παντοδύναμος* geführt hätte, das z. B. in der LXX Sap. 7, 23; 11, 17; 18, 15 begegnet.[2]) Der einfache Ausdruck, der den Gedanken des „Schöpfers Himmels und der Erden" in sich schließt, ist von unvergleichlicher Wucht. Was die Kirche in heißem Kampfe mit dem Gnostizismus und in Abwehr der häretischen Trennung des Weltschöpfers oder Demiurgen von dem Vater Jesu Christi erlebt und erfahren hatte, das wurde in das schlichte Bekenntnis zu Gott Vater dem Allmächtigen zusammengefaßt. Die Beschränkung auf e i n Wort ist um so bemerkenswerter, je mehr das Stilgefühl angesichts des so starken Anschwellens des zweiten Gliedes der Taufformel auch eine stärkere Erweiterung des ersten Gliedes hätte fordern können.

3. „Und an Christum Jesum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn." Die paulinische Verbindung *Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ κύριος ἡμῶν* (Röm. 6, 23; 8, 39; 1. Kor. 15, 31; Eph. 3, 11; Phil. 3, 8; 1. Tim. 1, 2 u. 12; 2. Tim. 1, 2) wird durch den im Taufbefehl stehenden Sohnesnamen unterbrochen und die Einzig-

---

[1]) Ich schließe mich durchaus den Ausführungen R. Seebergs (Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. 1908. S. 180) an.

[2]) Über den synonymen Unterschied vgl. Kattenbusch II. S. 533 f.

artigkeit des Sohnesverhältnisses zu Gott durch den Zusatz von unicus betont, das dem johanneischen *μονογενής* (Joh. 1, 14 u. 18; 3, 16 u. 18; 1. Joh. 4, 9) entspricht. Nun folgt der ganze Inhalt des Christuskerygmas, das in seinem vollen Umfang hier in die Mitte des trinitarischen Schemas aufgenommen wird. Es sind wie bei Irenäus sieben Glieder; aber statt der beiden ersten, dem Irenäus eigentümlichen Glieder tritt die Erwähnung des Begräbnisses (nach 1. Kor. 15, 4) und der sessio zur Rechten des Vaters (Röm. 8, 34; Kol. 3, 1 usw.) ein. Man merkt der Formulierung den Gegensatz gegen den dynamistischen Monarchianismus an. Die „Geburt aus der Jungfrau" wird ersetzt durch „geboren von Heiligem Geist und der Jungfrau Maria". Theodot hatte sich auf das Evangelium (Luk. 1, 35) selbst berufen, das zu Maria sage: *πνεῦμα κυρίου ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ*, aber nicht gesagt habe: *πνεῦμα κυρίου γενήσεται ἐν σοί.*[1]) Dem gegenüber wird der Wesenszusammenhang zwischen dem Heiligen Geist und Christus betont; auf jenen geht der Ursprung seines durch die Jungfrauengeburt gesetzten menschlichen Lebens zurück. Während Irenäus „die Auferweckung von den Toten" und „die leibliche Aufnahme in die Himmel" als Gegenstand des prophetischen Kerygmas bezeichnet hatte, lassen jetzt die aktiven Aussagen „am dritten Tag auferstanden von den Toten, aufgefahren gen Himmel" die Gottheit des Sohnes erkennen, der die Macht hatte, sein Leben zu lassen und es wiederzunehmen (Joh. 10, 18). Nun „sitzt er" in gottheitlicher Machtfülle „zur Rechten des Vaters". Die ganze Trinität, der Vater, der Sohn, der Geist, erscheint im Christuskerygma, zum deutlichen Zeichen, daß die „Ökonomie" nicht von der „Theologie" zu trennen ist, sondern ihrem Wesen nach zu ihr gehört.

---

[1]) Epiphanius Panarion haeres. 54, c. 3 (Migne, patres graeci, tom. 41. (1863.) Sp. 965.

Karl Holl hat in scharfsinniger Exegese nachgewiesen, daß das Kerygma in zwei Relativsätze (qui . . . virgine und qui . . . mortuos) zerfällt, und daß die Inhalte dieser Sätze mit Bezug auf Luk. 1, 35 und Phil. 2, 6 ff. dazu dienen, die zwei Titel Jesu Christi zu begründen, daß er der „Sohn Gottes" und daß er „unser Herr" ist.[1] Man kann der Beweisführung großenteils zustimmen, um so mehr als schon der Vorläufer von R., das Glaubensbekenntnis des Irenäus, den Hinweis auf Phil. 2, 10 f. gebracht hatte. Unhaltbar dagegen ist der Satz (S. 8), daß im Sinne des Bekenntnisses „der Gottessohn durch die Geburt, und das heißt in der Zeit, geworden ist", und daß der Verfasser von R. noch nichts von der Logoschristologie, geschweige von einer ewigen Geburt aus dem Vater, gewußt habe. Justin und Irenäus gehen der Formulierung von R. voraus. Und wie hätte der Verfasser von R. das ganze Christuskerygma in den trinitarischen Rahmen einschließen können, wenn er nicht von der ewigen Gottheit Christi überzeugt gewesen wäre?

4. „Und an den Heiligen Geist". Es ist auffallend, daß das Symbol sich mit der aus der Taufformel übernommenen Nennung des Heiligen Geistes begnügt, ohne irgend einen Zusatz hinzuzufügen. Diese Beschränkung überrascht, wenn man an den Ausbau des ersten Gliedes der Taufformel und vollends an die durch die Aufnahme des ganzen Christuskerygmas erfolgte Bereicherung des zweiten Gliedes sich erinnert. Die Überraschung nimmt noch zu, wenn man den Vergleich mit Justin und Irenäus zieht. Justin redet fast niemals vom *πνεῦμα*, ohne ihm den Zusatz *προφητικόν* zu geben; wiederholt begegnet in den Apologien wie im Dialogus der volle Ausdruck: *τὸ ἅγιον προφητικὸν πνεῦμα* oder *τὸ θεῖον ἅγιον*

[1] Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften. Jahrgang 1919. Erster Halbband. S. 2—11.

προφητικὸν πνεῦμα.[1]) Diesem Befund entspricht die von Justin mitgeteilte Taufformel: *ἐπ' ὀνόματος πνεύματος ἁγίου, ὃ διὰ τῶν προφητῶν προεκήρυξε τὰ κατὰ τὸν Ἰησοῦν πάντα* (S. 50). Was in der Formel Justins nur kurz angedeutet war, das hat dann Irenäus in voller Breite ausgeführt, indem er den Heiligen Geist *τὸ διὰ τῶν προφητῶν κεκηρυχός* (S. 68 Anm.) zum Träger des ganzen Christuskerygmas gemacht hat.

Die Linie, auf die wir hier stoßen, hat ihren Ursprung in Apoc. 19, 10: *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστιν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας.* Daß ihre Fortsetzung auch in römisches Schrifttum eingedrungen war, beweist die Stelle Mand. XI, 9 im Hirten des Hermas. „Wenn ein Mann, der den göttlichen Geist hat, in eine Versammlung von gerechten Männern kommt, die den Glauben des göttlichen Geistes haben, und die Versammlung jener Männer richtet ein Gebet an Gott (*πρὸς τὸν θεόν*), dann erfüllt der Engel des prophetischen Geistes (*ὁ ἄγγελος τοῦ προφητικοῦ πνεύματος*), der dem Propheten zur Seite steht, diesen, und mit dem Heiligen Geist erfüllt, redet er zu der Gemeinde, wie der Herr (*ὁ κύριος*) will". Die Stelle hat trinitarischen Anklang (*ὁ θεός, ὁ κύριος, τὸ προφητικὸν πνεῦμα*); wie kommt es, daß das Beiwort nicht von R. übernommen worden ist? Es tritt damit eine Unterbrechung der Linie ein, die dann in einer Anzahl morgenländischer Symbole (z. B. des Cyrillus von Jerusalem: *εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα τὸν παράκλητον τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις* — Hahn S. 134 oben)

---

[1]) Vgl. in der oben S. 49 Anm. 3 genannten Ausgabe S. 36, 8; 45, 11; 25, 24 und die zahlreichen Stellen im Register S. 85. Ebenso im Dialogus (ed. Otto 1877) c. 32, S. 106 E: *ὑπὸ τοῦ ἁγίου προφητικοῦ πνεύματος.* — „Was die Apologeten dem Heiligen Geist Eigentümliches vorbehalten, ist nur die Inspiration der Propheten, das Wort im weiteren Sinn genommen. So die regula fidei und alle Apologeten: *πνεῦμα προφητικόν*" (Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte. 1. Bd. 2. Aufl. 1886. S. 250 f.

sich fortsetzt und schließlich in N. einmündet (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον — τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν* — Hahn S. 165).[1])

Die Weglassung des Beiwortes „prophetisch" erklärt sich vollständig aus der Zeitlage, in die die Formulierung von R. zu rücken ist. So unbegreiflich sie wäre, wenn R. gleichzeitig mit dem „Hirten des Hermas", wie immer man dessen Zeit bestimmen mag, formuliert worden wäre, so naheliegend war sie nach der Zeit des römischen Bischofs Victors I. (189—199), d. h. nach der unter dem Einfluß des kleinasiatischen Konfessors Praxeas erfolgten Ablehnung der Prophetie des phrygischen Montanismus. Wenn Tertullian in seiner Schrift adversus Praxean c. 1 die Anklage erhebt: Duo negotia diaboli Praxeas Romae procuravit, prophetiam expulit et haeresim intulit, paracletum fugavit et patrem crucifixit (letzteres als Vertreter des modalistischen Monarchianismus),[2]) so muß man ihm das Zugeständnis machen, daß „die Vertreibung der Prophetie" die Gestaltung des altrömischen Symbols beeinflußt hat. Die Prädizierung des Heiligen Geistes als des prophetischen wäre angesichts der „neuen Prophetie" der Montanisten mißverständlich gewesen; sie hätte als eine Empfehlung dieser Prophetie gedeutet werden können.

5. „(Ich glaube) eine heilige Kirche, Vergebung der Sünden, des Fleisches Auferstehung."

Der Abschluß des altrömischen Symbols faßt lose Bekenntnisstücke zusammen, auf die wir wiederholt — bei Besprechung der Tauffragen der ägyptischen Kirchenordnung (S. 63), beim Symbol des Irenäus (S. 80) — gestoßen sind. Dabei ist

---

[1]) Eine reiche Zusammenstellung der in Betracht kommenden Stellen findet man bei Alfred Resch, Außerkanonische Paralleltexte zu den Evangelien. I. = TU. X. 1894. S. 398—427 zu Matth. 28, 19; vgl. besonders S. 423.

[2]) Corp. script. eccl. lat., vol. 47. Vindobonae 1906. p. 228, 11—13.

zweierlei festzuhalten — einmal, daß „die abendländische Kirche zum Teil schon vor Augustin, insbesondere aber von der Zeit dieses Kirchenvaters an, und zwar je länger je mehr, gegen die Beziehung des „in“ vor „spiritum sanctum“ auf diese Stücke und insbesondere auf das Glied von der Kirche eine sehr merkwürdige und bedeutungsvolle Abneigung hatte“,[1]) in der sich doch wohl das ursprüngliche Verständnis erhalten hat; sodann, daß diese Stücke Geschenke und Wohltaten des dreieinigen Gottes, und zwar durch die Taufe vermittelte Wohltaten bezeichnen, die nicht dem Heiligen Geist insonderheit, sondern ihm in Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohn zuzuschreiben sind. Sobald das Glied vom Heiligen Geist in ähnlicher Weise ausgebaut wurde, wie die Symbolglieder vom Vater und dem Sohne — und das ist in N. geschehen —, ergab sich die Abtrennung dieser Stücke von der besonderen Beziehung auf den Heiligen Geist von selbst. „(Wir glauben) eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden. Wir erwarten die Auferstehung der Toten und ein Leben der zukünftigen Welt“ (N. in der Übersetzung des Dionysius Exiguus — Hahn S. 166). Schon vor dreißig Jahren habe ich nachdrücklich auf diese beiden Punkte hingewiesen;[2]) aber es ist heute noch nicht überflüssig, an die bedeutsamen Zeugnisse für diese Auffassung zu

---

[1]) So C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. I. (1866.) S. 222 ff.

[2]) Vgl. meine Abhandlung „Die geschichtliche Betrachtung des dritten Glaubensartikels“ in Luthardts Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben. X. Jahrgang. 1889. S. 370—375 und den Artikel „Ein gemeinsames Bekenntnisstück der abendländischen Kirchen“ im 15. Jahrgang des Korrespondenzblattes für die evang.-luth. Geistlichen in Bayern. Nr. 25. (17. Juni 1890) S. 200—204: „In der gemeinsamen Abneigung, von einem Glauben **an** die Kirche zu reden, bewahren die abendländischen Kirchen ein Erbstück des Kirchenvaters Augustinus“ (S. 201).

erinnern, in denen wir den Niederschlag älterer Überlieferungen erkennen dürfen.

In der schönen Explanatio symboli, die wir dem dacischen Missionsbischof Niceta von Remesiana verdanken (ca. 400), folgt auf die Erklärung der Worte: Credis et in spiritum sanctum ein abschließender, zu treuem Bewahren des Glaubens an den dreieinigen Gott mahnender Abschnitt. Dann fährt die Rede in neuem Ansatz fort: Post professionem beatae trinitatis iam profiteris te credere sanctae ecclesiae catholicae. Ecclesia quid aliud, quam sanctorum omnium congregatio? Als solche Versammlung ist die Kirche Gegenstand des Glaubens. Von der „Vergebung der Sünden" heißt es dann: Remissio peccatorum . . . est gratia, quam credentes . . . consequuntur per baptisma, remissionem suorum omnium peccatorum.[1])

In dem bekannten, etwas späteren Commentarius in symbolum apostolorum des Presbyters von Aquileja Rufinus (—410) wird der Gebrauch von credere in — mit scharfer Bestimmung beschränkt auf den Glauben an Gott den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist: Hac praepositionis syllaba creator a creaturis secernitur et divina separantur ab humanis . . . Ubi non de divinitate, sed de creaturis et de mysteriis sermo est, 'in' praepositio non additur, ut dicatur: in sancta ecclesia: sed sanctam ecclesiam credendam esse, non ut deum, sed ut ecclesiam deo congregatam etc.[2])

Die schon erwähnte zweite Homilie des Bischofs Faustus von Reji (— gegen Ende des 5. Jahrhunderts) über das Symbol beendigt die Erklärung des Gliedes Credo in spiritum sanctum

---

[1]) C. P. Caspari, Kirchenhistorische Anecdota. (1883.) S. 355. 357. In der Überlieferung wird die Explanatio meist dem späteren Bischof Niceta von Aquileja, einem Zeitgenossen Leos I., zugeschrieben.

[2]) Migne, patres latini, tom. 21. (1849.) Sp. 373.

mit den Worten: Ergo in symbolo usque ad sanctum spiritum credenda nobis est una divinitas. Dann hebt der neue Abschnitt an: Quod vero sequitur: Sanctam ecclesiam catholicam, sanctorum communionem, abremissionem peccatorum, carnis resurrectionem, vitam aeternam — haec quidem commemoramus, non tamen in ea credimus, sed ipsa in deo credimus, haec, inquam, non quasi deum, sed quasi dei beneficia confitemur. Also die letzten Stücke des Symbols, dessen textus receptus hier vorausgesetzt wird, bezeichnen Wohltaten des dreieinigen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.[1])

Ganz deutlich wird dieser Gedanke von dem afrikanischen Bischof Fulgentius von Ruspe (—533) ausgesprochen. Er sagt in der Auslegung des Symbols: Remissionem peccatorum, carnis resurrectionem et vitam aeternam a patre et filio et spiritu sancto danda nobis credimus et speramus. Und kurz zuvor: Remissio vero peccatorum, carnis resurrectio et vita aeterna propterea in symbolo post commemorationem sanctae trinitatis adiungitur, ut illius confessionis utilitas huius mercedis subiunctione monstretur. Ad hoc enim utilis est fides patris et filii et spiritus sancti, unius scilicet aeterni, veri et boni dei, ut remissionem peccatorum accipiamus et in ista carne, in qua nunc vivimus, resurgentes, in aeternum beate vivamus. Die Gnadengüter der heiligen Dreieinigkeit erhalten wir aber per sanctam ecclesiam. Von der Kirche redet Fulgentius ganz am Schlusse; denn in dem Symbol der afrikanischen Kirche, das er auslegt (vgl. Hahn S. 61 f.), nimmt das Glied von der Kirche die letzte Stelle (mit per) ein.[2])

---

[1]) Anecdota (oben S. 103 Anm. 1) S. 337 f.

[2]) C. P. Caspari, Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. II. Christiania 1869. S. 252, dort abgedruckt nach Migne, patres latini, tom. 65. (1847.) Sp. 827 B und 826 D.

6. Es ist die Frage aufgeworfen worden, in welchem Sinne das Symbol von der „Vergebung der Sünden" rede. Da diese durch die Taufe vermittelt werde, frage es sich, ob sie sich nur auf die vor der Taufe begangenen Sünden beziehe, oder ob es auch nach der Taufe noch eine wirksame, von Gott angenommene Buße gebe. Karl Holl hat mit großer Bestimmtheit sich für die erste Annahme ausgesprochen. „Im dritten Artikel verstehen sämtliche christliche Kirchen die Worte *ἄφεσιν ἁμαρτιῶν* heute so, daß darin der Glaube an eine immer aufs neue dem Menschen von Gott gewährte Vergebung bezeugt werde. Aber wenn irgend etwas geschichtlich sicher ist, so dies, daß ein vor 150 schreibender Verfasser an diesen Sinn niemals gedacht haben kann. Sonst wären die heißen Kämpfe um die zweite Buße, die das Jahrhundert zwischen 150 und 250 füllen, etwas völlig Unerklärliches. Die älteste Christenheit kennt nur eine Buße, d. h. nur eine Sündenvergebung, die in der Taufe." [1])

Das Ergebnis unsrer Untersuchungen hat der ganzen Beweisführung die Grundlage entzogen, da R. eben geraume Zeit nach 150 formuliert worden ist. Die Taufgnade schließt die Rückkehr des Reuigen zu ihr in sich. Es gibt eine fortschreitende Reinigung von aller Befleckung des Fleisches und des Geistes (2. Kor. 7, 1). Der Satz im „Hirten des Hermas" (Mand. IV, 1, 8): *δεῖ παραδεχθῆναι τὸν ἡμαρτηκότα καὶ μετανοοῦντα* hat das richtige Verständnis von R. vorbereitet. Vollends spricht für die weitere Fassung des Begriffes der Sündenvergebung die Art und Weise, wie Zephyrin und seine rechte Hand, sein Nachfolger Kallistus, die Bußdisziplin geregelt haben. Wir lernen erstmalig den römischen Kurialstil in dem edictum peremptorium des Pontifex Maximus, quod est episcopus episcoporum kennen, dessen der Montanist

[1]) In den oben S. 99 Anm. angegebenen Sitzungsberichten S. 10.

Tertullian im ersten Kapitel seiner Schrift de pudicitia mit tiefer Entrüstung gedenkt.[1]) Das Edikt lautete: Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. Die Frage steht im Streit, ob dies Edikt in die Zeit des Bischofs Zephyrin oder in die seines Nachfolgers zu setzen ist. Sie wird entschieden, wenn man die Einschränkung auf die Fleischessünden beachtet; erst später unter Kallistus ist diese Schranke gefallen. Tertullian wird nicht müde, auf die Inkonsequenz hinzuweisen, die in dieser Einschränkung lag. Noch im Schlußkapitel der Schrift „Von der Keuschheit" (c. 22) ruft er aus: Quaecunque auctoritas, quaecunque ratio moecho et fornicatori pacem ecclesiasticam reddit, eadem debebit et homicidae et idololatrae paenitentibus subvenire, certe negatori.[2]) Erst Kallistus hat diesen weiteren Schritt getan; er hat erklärt, daß die Sündenvergebung von nun an allgemein, also auch auf die zur Kategorie der Idololatrie und des Mordes gehörigen Vergehen sich erstrecken solle, oder, wie Hippolyt das auch ausdrückt: er bot allen ohne Unterschied (*ἀκρίτως*) die Kirchengemeinschaft an, selbstverständlich unter den allgemein geltenden Bedingungen der Übernahme und Vollendung der kirchlichen Buße.[3]) Daß solche Maßnahmen

[1]) Corp. script. eccles. lat. vol. 20. (1890.) p. 220.

[2]) Ebenda p. 272 f.

[3]) Vgl. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. 1853. S. 126—130. Hippolyt faßt — etwas ungenau — die beiden Edikte in eins zusammen, wenn er in der Refutatio omnium haeresium IX. 12, 20 (in der oben S. 87 Anm. angegebenen Ausgabe S. 249, Z. 14) schreibt: (*Κάλλιστος*) *πρῶτος τὰ πρὸς τὰς ἡδονὰς τοῖς ἀνθρώποις συγχωρεῖν ἐπενόησε, λέγων πᾶσιν ὑπ' αὐτοῦ ἀφίεσθαι ἁμαρτίας.* Aus der Polemik Tertullians geht indes unzweideutig hervor, daß das erste Edikt eine Einschränkung enthielt. Auch dies Edikt wird schon unter dem überragenden Einfluß des Kallistus, der den Zephyrinus beherrschte, entstanden sein. Von der „Schule" oder dem *διδασκαλεῖον* des Kallistus schreibt Hippolyt (IX. 12, 26— S. 251, Z. 4 f.): *μὴ διακρῖνον, τίσιν δεῖ κοινωνεῖν, πᾶσιν ἀκρίτως προσφέρον τὴν κοινωνίαν.*

nur möglich waren, wenn man das Symbolglied von der Vergebung der Sünden in weitem Sinne faßte, bedarf keines weiteren Beweises.

V.

Wir kommen zum Schluß unsrer Untersuchungen. Der neue Gesichtspunkt, unter dem die Formulierung des altrömischen Symbols anzuschauen ist, hat sich als durchaus richtig erwiesen. Die Eingliederung des Christuskerygmas in das trinitarische Schema ist erfolgt im Dienst der glaubensvollen Verherrlichung des Herrn Jesu Christi; der Name des Gekreuzigten sollte im Sinne des Johannesevangeliums verklärt werden. Das Glaubensbekenntnis wollte die Annahme, als sei der Erlöser von Sünde und Tod ein bloßer Mensch gewesen, aus dem Bereich der kirchlichen Verkündigung ausschließen. Der Gekreuzigte hat teil an der ewigen Gottheit. Der Glaube an ihn ist eingeschlossen in den Glauben an den e i n e n Gott, den Vater, den Sohn und den Heiligen Geist.

In dieser Feststellung liegt einer der bleibenden Werte von R.; darüber hinaus, wie das Verhältnis zwischen Vater, Sohn und Heiligem Geist näher aufzufassen ist, enthält das Bekenntnis keine Bestimmung. Diese Verhältnisbestimmung blieb eine Aufgabe der Zukunft, die von N. zu lösen versucht worden ist. Wenn hier von dem einigen Herrn Jesus Christus, Gottes eingeborenem Sohn, ausgesagt wird, daß er sei „aus dem Vater geboren vor der ganzen Welt, Licht von Licht, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, geboren, nicht geschaffen, mit dem Vater in einerlei Wesen, durch welchen alles geschaffen wurde“ (Hahn S. 164), so wird durch diese Aussagen nicht nur der arianische Irrtum, sondern auch der modalistische Monarchianismus ausgeschlossen. Neben der Einheit des göttlichen Wesens tritt der Unterschied der Personen deutlich

hervor. Bei R. dagegen blieb die Möglichkeit bestehen, daß man das Bekenntnis im Sinn der monarchianischen Formel des Sabellius deutete: „ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς — die Einheit ist, indem sie sich verbreitert hat, zur Dreiheit geworden",[1]) d. h. es ist ein und dieselbe Person Gottes, die sich nacheinander als Vater, als Sohn und als Heiliger Geist geoffenbart hat. Hippolyt, der mit den Vertretern des modalistischen Monarchianismus in Rom, Kleomenes und Sabellius, in scharfem Kampf lag, hat auch gegen Zephyrin und Kallistus den Vorwurf erhoben, daß sie dieser Lehre zustimmten.

Hippolyt läßt in seiner Darstellung Zephyrin ganz hinter Kallistus zurücktreten. Er nennt ihn *ἄνδρα ἰδιώτην καὶ ἀγράμματον καὶ ἄπειρον τῶν ἐκκλησιαστικῶν ὅρων*,[2]) also einen unwissenden, ungebildeten, der kirchlichen Bestimmungen unkundigen Mann, den Kallistus nach seinem Gutdünken gelenkt und geleitet habe. Besonders auffallend ist der letzte Vorwurf. Liegt darin eine versteckte Andeutung in bezug auf die neue Formulierung des Symbols? Es ist auffallend, wie spröde Hippolyt in den uns erhaltenen Schriften sich zu R. gestellt hat. Gewiß klingen einzelne Stücke des geprägten Christuskerygmas in seinen Schriften an; aber „R. ist dabei nicht sicher erkennbar" (Kattenbusch II. S. 360). „Niemand, der R. nicht kennt, würde aus Hippolyts Schriften den Wortlaut dieser Formel auch nur annähernd erraten!" (II. S. 361). Vor allem fehlt jeder Hinweis auf die Stellung des Christuskerygmas im Rahmen des trinitarischen Schemas; es scheint, daß Hippolyt die frühere getrennte Stellung des Kerygmas geeigneter fand, seine eigentümliche Logoslehre damit zu ver-

---

[1]) Vgl. Athanasius or. c. Arianos IV, 13 (= Migne, patres graeci, tom. 26. 1857. Sp. 484 C).

[2]) Vgl. für das folgende das ganze 11. Kapitel im 9. Buch der Ref. omnium haeresium (in der Berliner Ausgabe S. 245, Z. 14 ff.).

binden. Zur Bestätigung dieser Vermutung dient ein Satz aus Hippolyts Homilie gegen die Häresie des Noëtus, in welchem die „Ökonomie", der *ἔνσαρκος λόγος*, in Beziehung zur „Theologie", zu Vater, Sohn und Heiligem Geist gesetzt wird (c. 12): *πατέρα δι' αὐτοῦ νοοῦμεν, υἱῷ δὲ πιστεύομεν, πνεύματι ἁγίῳ προσκυνοῦμεν.* Eine solche Betrachtungsweise setzt die getrennte Stellung der Bekenntnisteile voraus. An einer andern Stelle der Homilie wird deutlich, daß Hippolyt unter der *παράδοσις τῶν ἀποστόλων* in erster Linie das Christuskerygma verstanden hat. Er schreibt: *πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοί, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀποστόλων, ὅτι θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν* usw.[1])

Von Bedeutung sind die tatsächlichen Vorgänge, die Hippolyt berichtet. Er erzählt: „Indem er (d. h. Kallistus) den Zephyrin verleitete, bestimmte er ihn, öffentlich zu erklären: Ich kenne nur einen einzigen Gott, Christus Jesus, und außer ihm kenne ich keinen andern, der geboren worden und gelitten hat. Gelegentlich aber äußerte er (d. h. Kallistus) sich so: Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn, und so ließ er den Streit in der Gemeinde nicht zur Ruhe kommen. Da wir aber seine Gedanken kannten, gaben wir nicht nach, sondern wiesen zurecht und leisteten Widerstand für die Wahrheit. Er aber ging, weil alle seiner Heuchelei zustimmten, wir aber nicht, so weit in seinem Wahnsinn, daß er uns öffentlich Ditheisten nannte, indem er das in seinem Inneren verborgene Gift von freien Stücken ausspie." [2])

---

[1]) Hippolyti Romani quae feruntur omnia graece, e recognitione P. de Lagarde. Lipsiae 1858. S. 52, 13 f. und S. 55, 18 f.

[2]) In der Berliner Ausgabe. IX, 11. S. 246, Z. 1—8: *Αὐτὸν δὲ τὸν Ζεφυρῖνον προάγων δημοσίᾳ ἔπειθε λέγειν· ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθητόν· ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν*

Es sind hier Vorgänge zusammengefaßt, die zeitlich auseinanderfallen. Die Kennzeichnung des Hippolyt und seiner Anhänger als Ditheisten fällt in die Bischofszeit des Kallistus. Das wird deutlich durch die Parallelstelle, in der Hippolyt noch einmal auf den von dem Bischof Kallistus (*μετὰ τὴν τοῦ Ζεφυρίνου τελευτήν*) erhobenen Vorwurf des Ditheismus zu sprechen kommt: „Da er aber auch das Gift in seinem Herzen stecken hatte und seine Gesinnung nicht richtig war, da er aber zugleich auch sich schämte, die Wahrheit zu sagen, weil er öffentlich uns zum Schimpf erklärt hatte: Ihr seid Ditheisten, aber auch weil er dauernd von Sabellius, [den er aus der Gemeinde ausgestoßen hatte,] angeklagt wurde, als sei er vom ersten Glauben abgewichen, erfand er folgende Häresie, daß er sagte, der Logos sei der Sohn, er werde auch dem Namen nach Vater genannt, sei aber in Wahrheit ein ungeteilter Geist".[1])

ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν· οὗ τὰ νοήματα γνόντες ἡμεῖς οὐ συνεχωροῦμεν, ἐλέγχοντες καὶ ἀντικαθιστάμενοι ὑπὲρ τῆς ἀληθείας· ὃς εἰς ἀπόνοιαν χωρῶν διὰ τὸ πάντας αὐτοῦ τῇ ὑποκρίσει συντρέχειν, ἡμᾶς δὲ οὔ, ἀπεκάλει ἡμᾶς διθέους, ἐξεμῶν παρὰ βίαν τὸν ἐνδομυχοῦντα αὐτῷ ἰόν. Den letzten Satz übersetzt Ludwig Duncker: ditheos nos vocabat, sponte evomens virus, quod in intimis eius visceribus latebat (Hippolyti ref. omnium haeresium libr. X, recensuerunt, latine verterunt, notas adiecerunt Lud. Duncker et F. G. Schneidewin. Gottingae 1859. S. 453).

[1]) In der Berliner Ausgabe IX, 12. S. 248, Z. 21—27: *ἔχων δὲ καὶ τὸν ἰὸν ἐγκείμενον ἐν τῇ καρδίᾳ καὶ εὐθέως μηδὲν φρονῶν* (nihilque recte sentiret — übersetzt Duncker S. 457, Z. 74), *ἅμα δὲ καὶ αἰδούμενος τὰ ἀληθῆ λέγειν, διὰ τὸ δημοσίᾳ ἡμῖν ὀνειδίζοντα εἰπεῖν Δίθεοί ἐστε, ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ ὑπὸ τοῦ Σαβελλίου συχνῶς κατηγορεῖσθαι ὡς παραβάντα τὴν πρώτην πίστιν, ἐφεῦρεν αἵρεσιν τοιάνδε, λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱόν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὂν πνεῦμα ἀδιαίρετον* (logum ipsum esse filium, eundem etiam patrem nomine quidem vocatum, re vera autem unum esse spiritum indivisum übersetzt Duncker S. 459, Z. 78—80).

VI.

Zur Beleuchtung dieser Darstellung mögen folgende Bemerkungen dienen:

1. Den Kern der Vorgänge, von denen Hippolyt redet, bilden „zwei offizielle Entscheidungen des römischen Stuhles um die Wende des 2. Jahrhunderts“ [1]) — eine des Zephyrin und eine des Kallistus. Der zweimal wiederkehrende Ausdruck *δημοσίᾳ* = publice stellt den offiziellen Charakter der Entscheidungen fest, die auf einen schon damals bestehenden „Kurial“stil der römischen Kanzlei schließen lassen. Das Edikt Zephyrins erinnert in seiner Form auffallend an das S. 106 erwähnte Bußedikt; in einem einzigen Satz, der beidemal feierlich mit *ἐγώ* = ego eingeleitet ist (Ego — dimitto, *ἐγὼ οἶδα*), wird der ganze Entscheidungsinhalt vorgetragen. Von dem Edikt des Kallistus wird nur ein Bruchstück mitgeteilt: *δίθεοί ἐστε*. Es mag in einem vorausgegangenen Nebensatz der Hippolyt’sche Subordinatianismus charakterisiert gewesen sein. Die Anredeform spricht für die Lebhaftigkeit des Kampfes. Der ganze Zusammenhang bestätigt den offiziellen Charakter der Entscheidung; Kallistus blieb an die Äußerung, weil sie *δημοσίᾳ* erfolgt war, gebunden.

2. Von außerordentlichem Interesse ist die Erklärung Zephyrins: „Ich kenne nur einen einzigen Gott, Christus Jesus, und außer ihm kenne ich keinen andern, der geboren worden und gelitten hat“. Es ist die erste offizielle Interpretation von R., von der wir wissen. Bei der neuen Formulierung des Symbols war die Hervorhebung der Einheit Gottes durch das Wort unus in der alten Formel: Credimus in unum deum

---

[1]) Unter diesem Titel hat Dr. Konrad Graf Preysing (München) in der „Zeitschrift für katholische Theologie“. 41. Jahrgang 1917. S. 595—597 eine treffliche Studie veröffentlicht, der ich die oben vorgetragene Ausführung entnehme.

weggefallen. Dieser Wegfall sollte nun aber keinerlei Abschwächung des Gedankens der Monarchie Gottes bedeuten. Das wird von Zephyrin feierlich erklärt. Seine Erklärung betont mit gleich starkem Nachdruck dem polytheistischen Heidentum gegenüber die Einheit Gottes, wie dem Judentum und vor allem der judaisierenden Häresie gegenüber die Gottheit Christi Jesu. Darüber, wie sich diese Gottheit zu der Monarchie verhält und mit ihr verträgt, hat sich Zephyrin keine Gedanken gemacht; er vertritt einen naiven, undogmatischen, unreflektierten Monarchianismus. Ein solcher Monarchianismus war weit verbreitet; wir finden ihn vielfach in den Märtyrerakten ausgesprochen. „So redeten die Scillitanischen Märtyrer (um das Jahr 203), so Pionius und seine Leidensgefährten in Smyrna".[1]) So dachte die Mehrheit der römischen Christen zur Zeit Zephyrins; denn (wie Tertullian klagt) „die einfältigen, um nicht zu sagen die unverständigen und ungebildeten Christen, welche immer die Mehrheit unter den Gläubigen bilden, erschrecken bei dem Wort „Ökonomie", weil die Glaubensregel selbst von den vielen Göttern der Welt weg zu dem einzigen und wahrhaftigen Gott hinführt, indem sie nicht verstehen, daß man Gott zwar als den einzigen, aber doch zugleich mit seiner Ökonomie glauben muß".[2])

---

[1]) Vgl. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. 1853. S. 222 und Ruinart, acta martyrum. Regensburg 1859. S. 133: Sancta Donata similiter dixit: Honorem Caesari reddimus, timorem autem aut cultum Christo deo vero praestamus. S. 192: Polemon: Quem deum colis? (Asclepiades) respondit: Christum. Polemon: Quid ergo? Iste alter est (d. h. ein anderer als der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde)? Respondit: Non, sed ipse, quem et ipsi paulo ante confessi sunt. S. 285: *Ὁ δὲ Σαπρίκιος . . . εἶπεν πρὸς τὸν ἡγεμόνα· ἡμεῖς οἱ Χριστιανοὶ Χριστὸν τὸν βασιλέα ἔχομεν, ὅτι ἀληθινὸς θεός ἐστιν καὶ ποιητὴς οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ θαλάσσης καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτοῖς* usw.

[2]) Adversus Praxean cap. 3: Simplices enim quique, ne dixerim imprudentes et idiotae, quae maior semper credentium pars est,

Zephyrins und seiner Anhänger Glaubensinteresse beschränkte sich auf die Betonung der Tatsache, daß sich in dem geborenen und gekreuzigten Christus Jesus der e i n e Gott — und kein anderer — dargestellt hat. Nur bei diesem Glauben schien der Heilswert des Leidens und Sterbens Jesu Christi fest begründet und gesichert. Es liegt nahe, an den viel besprochenen Vers eines evangelischen Kirchenliedes zu erinnern, der zwar etwas anders orientiert ist, aber doch eine Vergleichung zuläßt. Johann Rist hat in dem Liede: O Traurigkeit, o Herzeleid, dessen erste Strophe er einem älteren Gesang entnahm, den Vers gebildet:

„O große Not! Gott selbst liegt tot,
am Kreuz ist er gestorben,
hat dadurch das Himmelreich
uns aus Lieb erworben"

(zuerst 1641 gedruckt). Der Gedankenbildung liegt hier nicht modalistischer Monarchianismus zugrunde, sondern Rist will, Christi Gottheit betonend, sagen, daß einer, der Gott ist, den Menschen zum Heil den Kreuzestod erlitten hat. Aber während z. B. Luthers Ausdrucksweise in seinem Weihnachtslied:

„Der Sohn des Vaters, Gott von Art,
ein Gast in der Welt hie ward"

sofort und ohne weiteres verständlich ist, bedarf Rists Ausdruck, um richtig verstanden zu werden, der Erklärung. So ist es begreiflich, daß der Verbesserungsversuch, die Worte „Gott selbst" in „der Herr" zu ändern, den der Frhr. v. Bunsen als ein neuer Hippolyt zuerst 1830 empfohlen hat, trotz dem lebhaften Widerspruch G. Chr. H. Stips, des Herausgebers des „Un-

---

quoniam et ipsa regula fidei a pluribus diis saeculi ad unicum et verum deum transfert, non intelligentes unicum quidem sed cum sua *οἰκονομίᾳ* esse credendum, expavescunt ad *οἰκονομίαν* (= Migne, p. l., tom. 2. 1844. Sp. 157 C und CSEL. vol. 47. 1906. p. 230, 8—12).

verfälschten Liedersegens", so oder anders fast in allen neueren Gesangbüchern Aufnahme gefunden hat.[1])

3. Kallistus, an theologischem Verständnis dem Zephyrin überlegen, hat zunächst zu vermitteln gesucht. Er verstand es, dem Edikt Zephyrins eine Auslegung zu geben, die den Schein des Patripassianismus vermied. So erklärte er:

[1]) Bunsen in den vier „Schreiben über das neue Berliner Gesangbuch" (Ev. Kirchenzeitung 1830 — abgedruckt bei Ph. Dietz, Die Restauration des evangelischen Kirchenliedes. 1903. S. 42): „Ich glaube, die Strophe mit einfacher Änderung von Gott selbst in der Herr von aller Zweideutigkeit und Anstößigkeit zu befreien." — Dagegen Stip in seiner „Beleuchtung der Gesangbuchsbesserung". 1842. S. 233: „Wenn Hegel in der Religionsphilosophie behauptete: „Gott selbst ist tot, heißt es in einem lutherischen Liede", so haben wir seitdem vom Präsens ins Imperfektum fortkonjugiert, und der Hegelianer kann wenigstens in diese verba magistri nicht mehr schwören. D. Marheineke, noch im Jahre 1833 (Jahrbücher für wissenschaftl. Kritik. Oktober 1833. II. S. 563) intercedierte: Hart ist der Ausdruck, sagt Hegel, aber tief und schwer der Gedanke, den der Ausdruck bezeichnen will. Tief und schwer aber ist ein christlicher Gedanke, wenn er Unendliches zu denken gibt, und ich möchte ihn, zumal in einem solchen christlich-klassischen Liede, um alles in der Welt nicht antasten". Soweit Stip. — Marheineke rechnete die Veränderung zu den „unerwarteten Konzessionen gegen die Aufklärung und den Rationalismus" (S. 563). Hegels Äußerung findet sich im zweiten Band seiner „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (Werke. 12. Band. 1832. S. 253). Stip selbst berief sich (S. 231) vor allem auf Luthers Ausdrucksweise, z. B. in der Schrift von den Conciliis und Kirchen: Postquam deus et homo unitus est in una persona, recte et vere dicitur: Deus mortuus est, quando videlicet ille homo moritur, qui cum deo unum quiddam seu una persona est. Die Stelle wird im 8. Artikel der Konkordienformel zitiert (J. T. Müller, Die symbolischen Bücher der ev.-luth. Kirche. 1848. S. 684). — Die neueren Gesangbücher variieren, da jeder Verbesserungsversuch zu neuen Änderungen lockt: Der Herr liegt tot (Baden 1906), Gotts Sohn liegt tot (Schleswig-Holstein 1883), Gott Sohn liegt tot (Minden-Ravensberg 1906), Gott's Sohn ist tot (Braunschweig 1902, Brandenburg 1908), Der Herr ist tot (Pommern 1896 und andere Gesangbücher). Ganz konservativ ist das Gesangbuch für die evang.-luth. Kirche in Bayern (1908): Gott selbst liegt tot.

„Nicht der Vater ist gestorben, sondern der Sohn". Zum Bischofsamt gelangt, hat er dann sich offiziell vom modalistischen Monarchianismus losgesagt, indem er den Sabellius von der Gemeinde ausschloß. Gegen Hippolyt und seine Anhänger aber richtete er das Edikt, das sie als Ditheisten bezeichnete und damit ihren Zusammenhang mit der Gemeinde aufhob. Der Logoslehre Hippolyts machte er damit den Vorwurf, daß sie einen „andern Gott", einen ἕτερος θεός neben dem einen Gott aufstelle. Der Vorwurf hatte einen gewissen Schein für sich, wenn Hippolyt wirklich, wie wir annahmen, die neue Formulierung des Glaubensbekenntnisses ablehnte. Wenn man an der Sonderstellung des Christusbekenntnisses außerhalb des trinitarischen Schemas zähe festhielt, ergaben sich in der Tat nur zwei Möglichkeiten. Entweder kehrte man auf den Weg des dynamistischen Monarchianismus zurück und erklärte Christus für einen bloßen Menschen; dann blieb die Sonderstellung des Christusbekenntnisses unvermeidlich. Oder wenn man, wie Hippolyt, in Christus die Erscheinung des Logos fand und ihm Gottheit zuschrieb, gleichwohl aber gegen die Einordnung des Christusbekenntnisses in das trinitarische Schema sich beharrlich sträubte, mußte der Verdacht sich regen, daß der Logos, von dem er lehrte, ein „anderer" Gott sei. Während bei der neuen Formulierung des Glaubensbekenntnisses die gleiche Ewigkeit des Vaters, des Sohnes und des Geistes vorausgesetzt war, lehrte Hippolyt einen Logos, der einmal nicht da war, sondern erst hervortrat, als Gott auf den Gedanken kam, eine seiner Eigenschaften, seinen Verstand, Person werden zu lassen.[1]) Jedenfalls wird man bei den theologischen Streitigkeiten zur Zeit der Bischöfe Zephyrin und Kallistus beständig an die Symboländerung erinnert. Diese Beobachtung verstärkt den

[1]) Vgl. J. Döllinger, Hippolytus und Kallistus. 1853. S. 226 f.

Beweis, daß die Formulierung von R. tatsächlich in jener Zeit erfolgt ist. Peitz hat vollkommen recht, wenn er erklärt: „Die Beantwortung der Frage, wann die Umordnung des Ursymbols in Rom vollzogen wurde, dürfte auf eine der dunkelsten und schwierigsten Seiten der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts ganz neues Licht werfen" (Märzheft S. 563).

VII.

Jede neue Erkenntnis stellt neue Aufgaben. Wenn die Formulierung des altrömischen Symbols erst ums Jahr 200 erfolgt ist und der ältere Typus der getrennten Stellung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses sich daneben noch lange behauptete, ja in den theologischen Kämpfen der Folgezeit immer neue Gestaltungen hervortrieb, hat man bei der Vergleichung verschiedener Bekenntnisformeln kein Recht mehr, um einzelner Übereinstimmungen besonders in den christologischen Aussagen willen sofort den Schluß auf Abhängigkeit vom römischen Symbol zu ziehen. Es ist jeder Einzelfall für sich zu prüfen. Das soll an den Stellen aus Tertullians Schriften nachgewiesen werden, die Hahn auf S. 9—11 als „Regula fidei bei Tertullian" darbietet, und aus denen er dann auf S. 54 f. „das mutmaßliche Symbol des Tertullian" konstruiert hat.

Die Konstruktion schließt sich im wesentlichen an die Wiedergabe der regula fidei in der Schrift de virginibus velandis an. Wir lesen dort Kap. 1 (Hahn S. 10): „Regula quidem fidei una omnino est, sola immobilis et irreformabilis, credendi scilicet in unicum deum omnipotentem, mundi conditorem, et filium eius Jesum Christum, natum ex virgine Maria, crucifixum sub Pontio Pilato, tertia die resuscitatum a mortuis, receptum in caelis, sedentem nunc ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos

per carnis etiam resurrectionem.[1]) Hac lege fidei manente cetera iam disciplinae et conversationis admittunt novitatem correctionis, operante scilicet et proficiente usque in finem gratia dei." Hahn verwandelt S. 54 die Worte credendi scilicet in Credimus, folgt dann genau dem zitierten Wortlaut, schiebt aber vor filium „in" ein und streicht am Schluß „per carnis etiam resurrectionem", um dann eigenmächtig fortzufahren: Et in spiritum sanctum, sanctam ecclesiam, carnis resurrectionem. Das ist dann das „mutmaßliche Symbol Tertullians".

Maßgebend für diesen Ausbau des Symbols war natürlich das römische Schema. Zwar verhehlte sich Hahn die Differenzen nicht. „Die Aufnahme des unicum in das afrikanische Symbol ist wohl dem Einfluß der morgenländischen Taufbekenntnisse zuzuschreiben, in denen das ἕνα vor θεόν sich konstant findet" (S. 55 Anm. 91). „Hinter deum fehlte offenbar patrem" (Anm. 92). „Im 2. Artikel hatte das Symbol wahrscheinlich nicht die Relativ-, sondern die Partizipialkonstruktion, und es fehlte unicum bei filium eius, de spiritu sancto, ebenso sepultus oder mortuus. — Am unsichersten ist der Wortlaut des 3. Artikels. Doch dürfte sowohl remissionem peccatorum als vitam aeternam gefehlt haben" (S. 54 Anm. 89). Da indes nicht nur diese Worte, sondern der ganze dritte Artikel fehlt, beruht die Annahme der Abhängigkeit vom altrömischen Symbol auf reiner Willkür. Tertullian stand in den römischen Wirren als treuer Kampfgenosse auf der Seite Hippolyts;[2]) sollte er zu der römischen Komposition eine freundlichere Stellung eingenommen haben als dieser? Das ist von vornherein unwahrscheinlich. Auf

[1]) Wie in der Formel des Irenäus (vgl. S. 69 und 80), wird die Auferweckung der Toten dem wiederkommenden Herrn, dem Richter der Lebendigen und Toten, zugeschrieben.

[2]) Vgl. die Darstellung bei Dr. Ernst Noeldechen, Tertullian. 1890. S. 424 ff.

der andern Seite muß man sich aber auch hüten, Tertullians eigentümliche Wiedergabe der „unbeweglichen und unveränderlichen Glaubensregel" als „binitarisch" zu bezeichnen. Es hat den Anschein, als wäre sie dies. Indes hat der ganze Gang unsrer Untersuchung uns den richtigen Maßstab der Beurteilung an die Hand gegeben.

Auch Tertullian hat in seiner Formel die früher getrennten Bekenntnisteile, den trinitarischen Glauben und das Christusbekenntnis, vereinigt, und er hat dies in eigentümlicher Weise getan. Formal betrachtet, hat die zweigliedrige Verbindung des Gottes- und Christusglaubens einen biblischen Hintergrund; es findet ein Anklang an die von Tertullian oft zitierte Psalmstelle statt: Adstiterunt reges terrae et magistratus convenerunt in unum adversus dominum et adversus Christum eius (Ps. 2, 2; vgl. Apg. 4, 26). „Stabat fides semper in creatore et Christo eius" bemerkt hierzu Tertullian adv. Marcionem lib. I, 21 mit deutlichem Hinweis auf die Glaubensformel.[1]) Inhaltlich aber ist der e i n e Gott, der Allmächtige, der Schöpfer der Welt, nicht auf den „Vater" des ersten Artikels im römischen Symbol einzuschränken, sondern es handelt sich um einen zusammenfassenden Ausdruck, durch den der e i n e Gott des trinitarischen Glaubens bezeichnet wird.

---

[1]) CSEL. vol. 47. 1906. p. 317, 22 f. Vgl. weiterhin: Hoc cuneo veritatis omnis extruditur haeresis, cum Christus non alterius dei quam creatoris circumlator ostenditur (p. 318, 16 f.). — Auch Victorinus von Pettau schließt seine Wiedergabe eines zweigliedrigen Taufbekenntnisses ('patrem confiteri omnipotentem, ut didicimus, et huius filium dominum nostrum Jesum Christum ante originem saeculi spiritualiter apud patrem genitum, factum hominem et morte devicta in caelis cum corpore a patre receptum') ab mit dem Hinweis auf Ps. 2, 2: ut nemo adoret ad aram sanctam, nisi qui haec confitetur: dominum et Christum eius; vgl. meine Ausgabe des Victorinus im CSEL. vol. 49. 1916. p. 96, 5—13.

Man versteht die Formel nur dann richtig, wenn man diesen Gedanken festhält. Tertullian teilte durchaus die Anschauung des Irenäus, daß der eine Schöpfergott die Schöpfung durch seine „Hände" vollzogen hat, denen das Wort Gen. 1, 26 galt (vgl. S. 82). Wir finden bei ihm den gleichen Ausdruck, wenn er im Anschluß an Ps. 33, 6 von den manus ambae redet, per quas (deus) operatus est atque molitus est (adv. Hermogenem c. 45).[1]) Und in der Schrift gegen Praxeas Kap. 12 lesen wir zu Gen. 1, 26 die bezeichnenden Sätze: numquid angelis loquebatur, ut Judaei interpretantur, quia nec ipsi filium agnoscunt? an quia ipse erat pater, filius, spiritus, ideo pluralem se praestans pluraliter sibi loquebatur? immo, quia iam adhaerebat illi secunda persona, sermo ipsius, et tertia, spiritus in sermone, ideo pluraliter pronuntiavit: 'faciamus' et 'nostram' et 'nobis' (Gen. 3, 22).[2])

Nun ist aber zu beachten, daß Tertullian, wenn er die Schöpfertätigkeit des dreieinigen Gottes beschreibt, die zweite Person lieber sermo dei statt filius und ebenso die dritte spiritus in sermone nennt. Das ist nicht zufällig. Die Zurückhaltung, mit der er die drei Namen der ihm wohlbekannten Taufformel angewendet hat, erklärt sich aus dem eigentümlichen, auf das innertrinitarische Verhältnis bezogenen Gebrauch des Begriffes „Ökonomie", den wir bei ihm finden (vgl. oben S. 22 Anm.). Was die Worte Vater, Sohn und Heiliger Geist ihrem Vollsinne nach bedeuten, das ist nicht schon bei der Schöpfung der Welt zutage getreten, sondern das stellt sich erst im Verlauf der heilsgeschichtlichen Offenbarung und durch sie heraus. In der Auseinandersetzung mit dem Monarchianismus ent-

---

[1]) Vgl. CSEL. vol. 47. 1906. p. 174, 21 f.

[2]) Vgl. ebendort p. 245, 16 ff. Mit Recht hat der Herausgeber, Emil Kroymann, das Wort filius vor secunda persona in Klammern eingeschlossen.

wickelte Tertullian den Gedanken von der ökonomischen stufenweisen Selbsterschließung Gottes. So stellte er in der Schrift gegen Praxeas (Kap. 2) eine Glaubensregel auf, in der der Ausdruck des trinitarischen Glaubens folgerichtig erst ganz am Schluß des Christusbekenntnisses auftritt.[1]) In dieser Formel hat sich ein eigentümliches Gegenstück zum römischen Symbol herausgebildet: während in diesem die „Ökonomie" des Christusbekenntnisses in die „Theologie" der trinitarischen Formel aufgenommen ist, erscheint bei Tertullian umgekehrt die trinitarische Formel als ein Bestandteil der „Ökonomie". Die „Theologie" schließt hier die „Ökonomie" nicht in sich, sondern die „Ökonomie" mündet aus in die trinitarische Formel, welche den dem Christusbekenntnis vorangestellten Gottesglauben nun erst endgültig umschreibt. Das ist eine verschiedene Betrachtungsweise, durch die jedenfalls die völlige Unabhängigkeit Tertullians von R. sichergestestellt wird.

---

[1]) Die Formel lautet: „Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione, quam *οἰκονομίαν* dicimus, ut unici dei sit et filius, sermo ipsius, qui ex ipso processerit, per quem omnia facta sunt, et sine quo factum est nihil. hunc missum a patre in virginem et ex ea natum, hominem et deum, filium hominis et filium dei, et cognominatum Jesum Christum; hunc passum, hunc mortuum et sepultum secundum scripturas et resuscitatum a patre et in caelo resumptum sedere ad dexteram patris, venturum iudicare vivos et mortuos; qui exinde miserit secundum promissionem suam a patre spiritum sanctum, paracletum, sanctificatorem fidei eorum, qui credunt in patrem et filium et spiritum sanctum. hanc regulam ab initio evangelii decucurrisse etc." (CSEL. vol. 47. 1906. p. 229, 2 ff.; Hahn S. 10). Vgl. auch Kap. 30 in der gleichen Schrift: „Hic (filius) interim acceptum a patre munus effudit, spiritum sanctum, tertium nomen divinitatis et tertium gradum maiestatis, unius praedicatorem monarchiae, sed et *οἰκονομίας* interpretatorem si quis sermones novae prophetiae eius admiserit et deductorem omnis veritatis, quae est in patre et filio et spiritu sancto secundum Christianum sacramentum" (p. 288, 7 ff.).

Irenäus war in selbständiger Fortführung kleinasiatischer Tradition mit der Beziehung der „Ökonomie" auf das innertrinitarische Verhältnis vorangegangen.[1]) In eindrucksvoller Weise hatte dann Hippolyt das *μυστήριον οἰκονομίας* entwickelt.[2]) Tertullian aber schloß sich aufs engste den Ausführungen Hippolyts an. Den Nachweis hat längst Joh. Sal. Semler geliefert; er hat durch Gegenüberstellung der vergleichbaren Stellen aus Tertullians Schrift adv. Praxean mit Hippolyts Homilie contra Noëtum es dem Betrachter leicht gemacht, die Abhängigkeit Tertullians zu erkennen.[3]) Zu den Worten: *ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν* (vgl. oben S. 22 Anm.) bemerkte

---

[1]) Vgl. Kap. 47 der „Epideixis": „Somit ist nach seinem Sein und nach der Kraft seines Wesens ein Gott zu erkennen, nach der Ökonomie unserer Erlösung aber recht eigentlich sowohl Sohn als auch Vater" (S. 26 in der S. 73 Anm. angegebenen Ausgabe).

[2]) Man nehme zu den S. 22 Anm. angeführten Stellen etwa noch folgende Darlegung hinzu: *Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἐδόξασαν πατέρα, ἀλλ' οὐκ ηὐχαρίστησαν· υἱὸν γὰρ οὐκ ἐπέγνωσαν. μαθηταὶ ἐπέγνωσαν υἱόν, ἀλλ' οὐκ ἐν πνεύματι ἁγίῳ· δι' ὃ καὶ ἠρνήσαντο. γινώσκων οὖν ὁ πατρῷος λόγος τὴν οἰκονομίαν καὶ τὸ θέλημα τοῦ πατρὸς ὅτι οὐκ ἄλλως βούλεται δοξάζεσθαι ὁ πατὴρ ἢ οὕτως, ἀναστὰς παρέδωκεν τοῖς μαθηταῖς λέγων 'πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος'* (= Matth. 28, 19), *δεικνύων ὅτι πᾶς ὃς ἂν ἕν τι τούτων ἐκλίπῃ, τελείως θεὸν οὐκ ἐδόξασεν. διὰ γὰρ τῆς τριάδος ταύτης πατὴρ δοξάζεται. πατὴρ γὰρ ἠθέλησεν, υἱὸς ἐποίησεν, πνεῦμα ἐφανέρωσεν. πᾶσαι τοίνυν αἱ γραφαὶ περὶ τούτου κηρύσσουσι* (contra Noëtum c. 14 — in Lagardes Ausgabe S. 53, 8—18). Zu dem Ausdruck *μυστήριον οἰκονομίας* vgl. ebenda c. 4, S. 46 Z. 18 und 22.

[3]) Der Nachweis ist gegen Semlers eigene Meinung geliefert; denn er nahm an 'sub Hippolyti nomine confictas esse omnes istas scriptiones graecas'. Vgl. Semlers dissertatio prima in Tertullianum § XVII: Comparantur quaedam Hippolyti cum Tertulliani sententiis e libro adversus Praxean (Tertulliani opera, rec. J. S. Semler, vol. quintum, Halae 1773 p. 365—378, — in dem neuen Abdruck 1828 p. 301—313). Semlers Arbeit ist jetzt bequemer zugänglich im tom. III der Tertullian-Ausgabe von Fr. Oehler, Lipsiae 1851, p. 688—695.

Semler: Hoc nomine praeter Tertullianum et hunc scriptorem nemo usus fuit ad describendam trinitatem.[1]) Ernst Noeldechen hat gezeigt, daß von den Bibelzitaten der Schrift contra Noëtum sich 27 bei Tertullian wiederfinden.[2])

Tertullians Beispiel läßt die reiche Mannigfaltigkeit und freie Beweglichkeit erkennen, mit der die Ineinsbildung des trinitarischen Glaubens und des Christusbekenntnisses unabhängig vom römischen Schema und neben ihm sich vollziehen konnte und tatsächlich sich vollzogen hat. Aber die Zukunft gehörte der römischen Formel. Sie hat sich nicht nur im lateinischen Abendland durchgesetzt, sondern auch den griechischen Osten stark beeinflußt. Besonders lehrreich ist die Rezeption des altrömischen Symbols in Antiochia gegen den dynamistischen Monarchianer Paulus von Samosata.

C. P. Caspari hat zuerst auf die große Einfachheit des antiochenischen Taufbekenntnisses und seine nachweisbare Verwandtschaft mit den Taufsymbolen des Abendlandes hingewiesen.[3]) Kattenbusch ist dann in diesem Nachweis weitergegangen und hat die Rezeption des altrömischen Symbols in Zusammenhang gebracht mit der Zurückweisung der Lehre des Paulus von Samosata, der seit ca. 260 Bischof von Antiochia war und die ausgebildetste Form des dynamistischen Monarchianismus vortrug.[4]) In dem Schreiben der syrischen Bischöfe an den Bischof Dionysius von Rom (259—268) und den Bischof Maximus von Alexandria wird dem Samosatener vorgeworfen, er wolle nicht mitbekennen, daß der Sohn Gottes vom Himmel

[1]) Vgl. a. a. O. S. 310, bei Oehler p. 693.

[2]) Vgl. Jahrbücher für protest. Theologie. XIV. Jahrgang. Leipzig 1888. S. 576—610: Tertullian wider Praxeas (217); insbesondere S. 597, Anm. 5.

[3]) Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel. I. Christiania 1866. S. 95 und 99.

[4]) Vgl. Kattenbusch II. S. 195—204.

herabgekommen sei; er sage, Jesus Christus sei von der Erde; er habe das Mysterium verraten; er prahle mit der abscheulichen Häresie des Artemas (= Artemon), seines „Vaters". „Wir wurden also genötigt, diesen Widersacher Gottes, der nicht nachgeben wollte, abzusetzen und an seiner Stelle der katholischen Kirche einen andern Bischof (Domnus) zu setzen. Dies haben wir euch melden wollen, damit ihr an diesen eure Briefe richtet und die Gemeinschaftsbriefe von ihm annehmet. Paulus aber mag an den Artemas schreiben, und die, welche so denken wie Artemas, mögen Gemeinschaft mit ihm halten." [1]) Rom hatte Artemons dynamistischen Monarchianismus durch Zephyrins Symbol überwunden; durch die Aufnahme des Kerygmas in die trinitarische Formel war die ewige Gottheit Jesu Christi für den Glauben sichergestellt. Was lag näher, als daß man in Antiochia, in einen ähnlichen Kampf verwickelt, das klare und unmißverständliche römische Symbol rezipierte? „In Antiochia hat man anscheinend bemerkt, daß R. in der Tat seinem Wortlaute nach eine Tendenz innewohne, die der eigenen Tendenz wider Paulus entspreche. R. ist jedenfalls unmittelbar „antidynamistisch". Aber man kam doch mit R. nicht ohne weiteres aus. Paulus hatte die Kunst besonders geübt, seine Gedanken zu „verhüllen". [2]) So empfahl sich die Aufnahme solcher unzweideutigen präexistenzianischen Wendungen, wie sie

---

[1]) Euseb. hist. eccl. VII, 30, 11—17: *τὸν μὲν γὰρ υἱὸν τοῦ θεοῦ οὐ βούλεται συνομολογεῖν ἐξ οὐρανοῦ κατεληλυθέναι — λέγει Ἰησοῦν Χριστὸν κάτωθεν — τὸν δ᾽ ἐξορχησάμενον τὸ μυστήριον καὶ ἐμπομπεύσαντα τῇ μιαρᾷ αἱρέσει τῇ Ἀρτεμᾶ (τί γὰρ οὐ χρὴ μόλις τὸν πατέρα αὐτοῦ δηλῶσαι;) κτλ. — τῷ δὲ Ἀρτεμᾷ οὗτος ἐπιστελλέτω καὶ οἱ τὰ Ἀρτεμᾶ φρονοῦντες τούτῳ κοινωνείτωσαν*; in der Berliner Ausgabe S. 710 Z. 11 f., 20; S. 712 Z. 13 f., 23 f.

[2]) Euseb. hist. eccl. VII, 28, 2: *τῶν μὲν ἀμφὶ τὸν Σαμοσατέα τὰ τῆς ἑτεροδοξίας ἐπικρύπτειν ἔτι καὶ παρακαλύπτεσθαι πειρωμένων κτλ.*; in der Berliner Ausgabe S. 702 Z. 24 ff.

das antiochenische Symbol tatsächlich enthält." [1]) Man hat wegen dieser Erweiterungen die überzeugende Kraft der von Kattenbusch vorgetragenen Hypothese angezweifelt. Aber die Symbolformen befanden sich zu jener Zeit alle noch im lebendigen Fluß der Entwicklung; der entscheidende Beweis für die Herübernahme von R. liegt daher nicht in der vollen Übereinstimmung des Wortlauts, sondern in der Gleichheit des Aufbaus, in der Art der Eingliederung des Christusbekenntnisses in das trinitarische Schema. Nicht der Symbolform des Irenäus oder der Tertullians, sondern der Form des altrömischen Bekenntnisses war es beschieden, sich im Westen und Osten sieghaft durchzusetzen. Auf der Fahne aber, unter der der Sieg errungen worden ist, stehen die Worte: *Ὁ Χριστὸς θεολογεῖται.*

Nachtrag.

Zu S. 86 und 123.

In Theodorets „Kompendium der häretischen Fabeln" lib. II, c. 4 (Migne, patres graeci, tom. 83. 1864. Sp. 389 und 392) lautet der Bericht über Artemon folgendermaßen:

Καὶ Ἀρτέμων δέ τις, ὅν τινες Ἀρτεμᾶν ὀνομάζουσι, τὰ μὲν κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν παραπλησίως ἡμῖν ἐδόξασεν, αὐτὸν εἰρηκὼς εἶναι τοῦ παντὸς ποιητήν· τὸν δὲ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἄνθρωπον εἶπε ψιλόν, ἐκ παρθένου γεγεννημένον, τῶν δὲ προφητῶν ἀρετῇ κρείττονα. ταῦτα δὲ καὶ τοὺς ἀποστόλους ἔλεγε κεκηρυχέναι, παρερμηνεύων τῶν θείων γραφῶν τὴν διάνοιαν, τοὺς δὲ μετ' ἐκείνους θεολογῆσαι τὸν Χριστόν, οὐκ ὄντα θεόν.

---

[1]) Kattenbusch II. S. 202.

Neuerscheinungen 1920

Eichrodt, Lic. Walter:

Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel. Ein Beitrag zu der Frage nach der israelitischen Eschatologie. 21 M.

Hänel, Lic. J.:

Der Schriftbegriff Jesu. Studie zur Kanongeschichte und religiösen Beurteilung des Alten Testaments. 12,50 M.

König, Prof. D.Dr. Eduard:

Friedrich Delitzsch's **„Die große Täuschung“** kritisch beleuchtet. 2. Aufl. 3,50 M.

Pohlmann, Lic. theol. Hans:

Die Grenze **für die Bedeutung des religiösen Erlebnisses bei Luther.** 8,50 M.

Procksch, Prof. D. Otto:

Petrus und Johannes bei Marcus und Matthäus. 40 M., geb. 48 M.

Rust, Dr. J. A.:

Carl Stange, seine Religionsphilosophie und Dogmatik. 4 M.

Schlatter, Prof. D. A.:

Die Entstehung der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie und ihr Zusammenhang mit meiner theologischen Arbeit zum Beginn ihres 25. Bandes dargestellt. 6 M.

Steffen, Lic. theol. Bernhard:

Das Dogma vom Kreuz. Beitrag zu einer staurozentrischen Theologie. 24 M., geb. 30 M.

Wendland, Prof. D. Johs., Basel:

Die Stellung der Religion im Geistesleben. Skizze einer Religionsphilosophie. 5,05 M.

Zu den angegebenen Preisen kommt der übliche Sort.-Zuschlag.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Verlag von C. Bertelsmann in Gütersloh.

Beiträge zur Förderung christl. Theologie.

Jedes Heft ist einzeln käuflich. Preis jedes Jahrgangs 10 M.

XV. 1. **Kähler**, M., **Das Kreuz** Grund und Maß für die Christologie. 1,50 M.
2. **Dunkmann**, K., **Das Sakramentsproblem** in der gegenwärtigen Dogmatik. 2,80 M.
3. **Büchsel**, Lic. F., **Der Begriff der Wahrheit** in dem Evangelium und den Briefen des Johannes. 2,80 M.
4./5. **Lütgert**, Prof. D. W., **Amt und Geist im Kampf.** Studien zur Geschichte des Urchristentums. 3 M.
6. **Lang**, Prof. D. A., **Zwei Calvin-Vorträge:** Rechtfertigung und Heiligung nach Calvin: Calvin und der moderne Gemeindegedanke. 1,20 M.

XIV. 1. **Schlatter**, Prof. D. A., **Wie sprach Josephus von Gott?** 1,80 M.
2. **Müller**, Pfr. G., **Studien zum Text der Psalmen.** 1,80 M.
3. **Dunkmann**, Lic., **Das religiöse Apriori und die Geschichte.** Ein Beitrag zur Grundlegung der Religionsphilosophie. 2,40 M.
4. **Caspari**, Lic. Dr. W., **Vorstellung und Wort „Friede"** im A. Test. 3 M.
5. **Steffen**, Bernh. **Hofmanns und Ritschls Lehren über die Heilsbedeutung des Todes Jesu** in ihrem gegenseitigen Verhältnis. 2,80 M.
6. **Bachmann**, Prof. D. Ph., **J. Chr. K. v. Hofmanns Versöhnungslehre** und der über sie geführte Streit. Ein Beitrag zur Geschichte der neueren Theologie. 1,50 M.

XIII. 1. **Schaeder**, Prof. D. E., **Kirche und Gegenwart.** Vorlesungen. 1,50 M.
2. **Schlatter**, Prof. D. A., **Die Theologie des N. Test. und die Dogmatik.** 1,40 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Irrlehrer der Pastoralbriefe.** 1,80 M.
4. **Lang**, Lic., **Die Reformation und das Naturrecht.** 60 Pf.
5. **Ströle**, Alb., **Th. Carlyles Anschauung vom Fortschritt i. d. Geschichte.** 3,60 M.
6. **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich.** 1,60 M.

XII. 1. **Könnecke**, Prof. C., **Emendationen zu Stellen des Neuen Test.** 1 M.
2. **Kögel**, Prof. Lic. D. J., **Christus der Herr.** Erläuterungen zu Phil. 2, 5—11. 1,50 M.
3. **Lütgert**, Prof. D. W., **Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth.** 3 M.
4. **Caspari**, Lic. D. W., **Echtheit, Hauptbegriff und Gedankengang der messianischen Weissagung Jes. 9, 1—6.** — **Boehmer** Lic. D. J., **Gottes Angesicht.** 1,20 M.
5. **Kunze**, D. J., **Die Rechtfertigungslehre** in der Apologie. 0,80 M.
6. **Richter**, Pfr. G., **Krit.-polem. Untersuchungen über den Römerbrief.** 3 M.

XI. 1. **Zänker**, Lic. theol. Otto, **Der Primat des Willens vor dem Intellekt bei Augustin.** 2,80 M.
2. **Blaß**, Prof. D. Dr. **Professor Harnack und die Schriften des Lukas.** — **Papias bei Eusebius.** 1,20 M.
3. **Schlatter**, Prof. D. A., **Über das Recht und die Geltung des kirchlichen Bekenntnisses.** — **Cremer**, Prof. D. Dr. H. †, **Über Arbeit und Eigentum** nach christlicher Anschauung. Vorlesung. 1,20 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Der Zweifel an der Messianität Jesu.** 1,50 M.
5. **Cremer**, P. Lic. E., **Rechtfertigung und Wiedergeburt.** 2,40 M.
6. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Der moderne Mensch und die Kirche.** 1,20 M.

X. 1. **Bleibtreu**, P. Lic. W., **Das Geheimnis der Frömmigkeit und die Gottmenschheit Christi.** Beitrag zur Deutung des Schlusses von 1. Tim. 3. — **Blaß**, Prof. D. F. **Textkritisches zu den Korintherbriefen.** — **Boehmer**, P. Lic. Dr. J., **Reichsgottesspuren in der Völkerwelt.** 2,40 M.
2. **Bensow**, D. phil. O., **Glaube, Liebe und gute Werke.** Eine Untersuchung der prinzipiellen Eigentümlichkeit der evangelisch-lutherischen Ethik. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Das Problem der Willensfreiheit** in der vorchristlichen Synagoge. 1,80 M.
3. **Appel**, P. Lic. H., **Die Komposition des äthiopischen Henochbuches.** 1,80 M.
4./5. **Schlatter**, Prof. A., **Die philosophische Arbeit seit Cartesius** nach ihrem ethischen und religiösen Ertrag. Vorlesungen. 4,50 M.
6. **Schaeder**, Prof. D. Erich, **Das Evangelium Jesu** und das **Evangelium von Jesus** (nach den Synoptikern). Ein Beitrag zur Lösung der Frage in drei Vorlesungen. 1 M.

IX. 1. **Riggenbach**, Prof. D. E., **Unbeachtet gebliebene Fragmente des Pelagius-Kommentars** zu den Paulinischen Briefen. — **Franckh**, Lic. theol., **Die Prophetie in der Zeit vor Amos.** Versuch zur alttestamentlichen Religionsgeschichte. 1,50 M.
2./3. **Wustmann**, Lic. G., **Die Heilsbedeutung Christi** bei den apostolischen Vätern. 4 M.
4. **Weber**, Lic. Emil, **Die Beziehungen von Römer 1—3 zur Missionspraxis des Paulus.** 2,40 M.
5. **Schaeder**, Prof. D. E., **Die Christologie der Bekenntnisse** und die moderne Theologie. 2 Vorträge. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Atheistische Methoden in der Theologie.** 1,60 M.
6. **Groß**, G., **Die Bedeutung des Ästhetischen** in der evangelischen Religion. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Noch ein Wort über den christlichen Dienst.** 1,50 M.

VIII. 1. **Kähler**, Prof. D. M., **Wie Hermann Cremer wurde?** Erinnerungen. — **Schlatter**, Prof. D. A., **Jesu Demut**, ihre Mißdeutungen, ihr Grund. 1,20 M.
2./3. **Gasser**, D. J. K., **Die Bedeutung der Sprüche Jesu Ben Sira** für die Datierung des althebräischen Spruchbuches untersucht. 4,80 M.
4. **Schlatter**, Prof. D. A., **Christus und Christentum.** — **J. T. Becks theologische Arbeit.** Zwei Reden. — **Lütgert**, Prof. D. W., **Die Anbetung Jesu.** — **Cremer**, Pfr. Lic. E., **Die Gleichnisse Luk. 15 und das Kreuz.** — **Riggenbach**, Prof. Lic. Ed., **Matthäus 28, 19 bei Origenes.** 1,80 M.
5./6. **Kögel**, Lic. Dr. Julius, **Der Sohn und die Söhne.** Eine exegetische Studie zu Hebr. 2 15—18. 3 M.

Zu den angegebenen Preisen treten Teuerungszuschläge.